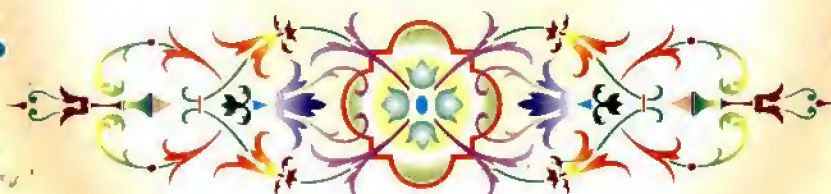


اشرف المصنفی

شرح اردو میبندی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب
مدرس دارالعلوم دیوبند



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التَّحْقِيقُ الْإِسْلَامِيُّ

شرط اردو میبکدی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ شریک علیہ

بیرون بوخاریٹ ملتان

۵۳۹۱۳ - ۵۳۸۲۰۹

اس نظر ثانی شدہ نسخہ سے
نقل و طباعت کے حقوق
بمحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب — اشرف المصنی

مصنف — حضرت مولانا محمد حسن صاحب

طابع — مکتبہ شریعت علمیہ طمان

مطبع —

صفحات — ۳۴۴

تاریخ طباعت — ۲۰۰۰ء

تعداد — ۵۵۰



ملنے کا پتہ
مکتبہ اسلامیہ
بیرون بوہڑ
گیٹ ملتان

Tel # 544913



وَرَضُوا نَاسِيَهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ لَكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایۃ امر من لدیہ وکل شی یعود الیہ لہ الحمد علی ما النعم علینا
سوا البق النعم ولو احقها والہم حقائق الحکم ودقائقہا،

ترجمہ

ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اس کی طرف لوٹ کر جائے گی،
حمد اسی کے لئے خاص ہے اس پر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور
اس کے بعد کی نعمتوں کا، اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف ابہام فرمایا۔
قولہ الہدایۃ: مصنف نے اپنی کتاب کی ابتداء الہدایت سے کی ہے تاکہ
حمد باری کا ایک نیا انداز پیش کریں۔ ہدایت کا معنی ارشاد الطریق کے میں یعنی
راستہ دکھانا۔ دوسرا معنی ایصال الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچانا۔ مصنف نے ہدایت کے
معانی کو خدا کی طرف منسوب کیا کہ ہدایت اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں۔
قولہ امر: یہاں ہر شے مراد ہے۔

قولہ یعود الیہ: اس سے مصنف نے قیامت کا عقیدہ ظاہر فرمایا ہے کہ تمام چیزیں فنا ہو
جائیں گی۔ پھر میدان حشر میں خدا کی بارگاہ میں حاضر ہوگی۔ خلاصہ دونوں جملے کا یہ ہے کہ ہدایت
اللہ کی طرف سے ہے اور ہر چیز خدا کی طرف لوٹے گی لہذا ہدایت خدا کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی
ہدایت دینا صرف خدا کا کام ہے۔

قولہ الحمد: حمد منعم کے انعامات بیان کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ حقیقی انعام وکمال
الشرب الغزت میں پایا جاتا ہے اس لئے تمام تعریفیں اور حمد خواہ بالا واسطہ ہو یا بلا واسطہ تمام
کی تمام الشرب العلین ہی کے ساتھ خاص ہے اسی اختصار کے بیان کرنے کے لئے مصنف
لام تخصیص لائے ہیں۔ اور حمد کو ذات باری میں منحصر کرنے کے لئے جار مجرور کو مقدم کیا۔

قولہ سوا بق النعم: سوا بق مضاف ہے اور صفت ہے، انعم مضاف الیہ ہے اور صفت ہے، گویا
اس میں جمع کی صفت کی اضافت موصوف کی جانب کی گئی ہے۔ اصل عبارت - انعم السابقہ ہے -
نعم سابقہ سے مراد دو نعمت ہے، ایک یہ کہ جو وجود میں آچکی ہیں جیسے باطنی اور جسمانی قوتیں، اودان

کی صفات وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ وہ نعمت جو اللہ نے دنیا میں پیدا ہونے کے بعد مخلوق کو عطا کیا ہے مثلاً خوراک پوشاک، علم، دولت، ثروت وغیرہ۔ یا نعم سے دنیا کی نعمت مراد ہے۔
 قولہ بواجب النعم: اس میں بھی سوا بقی النعم کی طرح ترکیب ہے۔ یعنی وجود کے بعد کی نعمتیں، یا پھر آخرت کی نعمتیں، حاصل یہ کہ سوا بقی و لواحق ایک دوسرے کے مقابل ہے۔ اگر سوا بقی سے دنیا کی نعمت مراد ہے تو لواحق سے بعد الوجود کی نعمتیں مراد ہوں گی۔ اور اگر سابق سے دنیا کی نعمتیں مراد ہوں تو لواحق سے مراد اخروی نعمتیں ہیں۔

قولہ: اللهم الینا: الہام بطورہ فی قلب میں خیر کو ڈالنا ہے۔
 قولہ: حقائق: حقیقت کی جمع ہے موجود نفس الامری کو حقیقت کہتے ہیں جس کا وجود اعتبار معتبر اور فرضی فاعل پر موقوف اور اس کے تابع نہ ہو۔

قولہ حکم: اس کے بہت سے معانی آتے ہیں۔ عدل والصفات، واقع کے مطابق بات اور دانائی وغیرہ، یہاں پر حکمت کی جمع ہے۔ حکمت وہ علم ہے جس میں موجودات نفس الامری سے بحث کی جائے۔

قولہ: دقائق: دقیقہ کی جمع ہے وہ امور جو گہری نظر سے حاصل کئے جائیں۔ مصنف کی مراد یہاں حقائق و دقائق سے حکمت کے مسائل ہیں۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک مسائل حکمت کو معلوم کرنے کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے۔ اسی لئے بلید ذہن والا اسے نہیں سمجھ پاتا۔

نوٹ: مصنف نے تعریف کو الہدایۃ سے شروع کر کے اشارہ کیا کہ فن حکمت کے مسائل خطرناک ہیں۔ اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو اس کا ایمان متاثر ہو سکتا ہے اس لئے شروع میں اللہ سے دعا کیا۔ نیز ماتن علامہ امیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کا معمول ہے کہ وہ کتاب میں جہاں کہیں شکل مستطیحات آتا ہے تو اس کو ہدایت کے عنوان سے شروع کرتے ہیں۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے۔ ایسے ہی حقائق اور حکم کے لفظ سے بھی مقصود کی طرف اشارہ ہے۔ اور اہم کے لفظ سے مصنف نے اپنے توکل علی اللہ کے عقیدہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ علم محض اللہ کی دین ہے۔ تو گویا اس کی طرف اشارہ ہے میرا علم جیسا اور جو کچھ ہے محض اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل ہے۔

والصلوة علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصاً علی نبینا محمد وعلی
 جہات الغدالة وخاتم فص الرسالة وعلی الہ الواصلین واصحابہ
 الکاملین

ترجمہ و

اور درود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر خصوصاً ہمارے بنی
حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں،
اور رسالت کے نگیں کی انگوٹھی ہیں اور حق تک پہنچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل

تشریح

قولہ الصلوٰۃ : حمد باری سے فارغ ہو کر مصنفین ہمیشہ جناب بنی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپ کے آل و اصحاب کرام پر درود و سلام تحریر فرماتے ہیں، جس
کی وجہ انہیں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقیقی فیضانِ علوم و سعادت اور دیگر باطنی و ظاہری وغیرہ
نعمتیں اللہ کی جانب سے ہے۔ مگر ذات باری واجب الوجود ہے، لا محدود اور بے پناہ قدرت اور
اوصاف کی مالک ہے۔ اس لئے مخلوق ایسی ہستی سے استفادہ کیونکر کر سکتا ہے کیونکہ مخلوق عاجز
مکروز اور بے شمار آلاتوں سے ملوث ہے اور قاعدہ ہے کہ افادہ اور استفادہ کے موخر ہوتے کیلئے
مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور واجب الوجود اور عاجز کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔
اس استعمال کو آسان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں ایسے افراد کو منتخب فرمایا تھا، جو
واجب الوجود اور مخلوق کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے واسطہ بن سکیں۔ یہ حضرات متود
صفات انبیاء و مرسلین کی جماعت ہے، جن کو موقع بموقع حسب ضرورت زمان و مکان اللہ تعالیٰ نے
مخلوق کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور جن کے آخر میں حضرت سیدنا و مولانا محمد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ خدائی احکام و اسرار سے اپنی امت کو رو و شناس کرائیں اور امت
کو تقسیم دیں۔ اس لئے یہ ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء و مرسل۔۔ کے توسط سے بندوں تک فیضان
الہی پہنچا ہے۔ انہیں بے شمار انعامات میں سے علوم کا فیضان ہے۔ جو انبیاء علیہم السلام کی معرفت
ہم تک پہنچا ہے۔ چنانچہ اسی مصلحت اور ضرورت سے حمد باری کے بعد حضرات مصنفین صلوٰۃ و
سلام کا اہتمام فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہو تو نزول رحمت کے معنی میں ہوگا۔ اور جب اسکی
نسبت حضرات ملائکہ کی طرف ہو تو طلب مغفرت کے معنی میں ہوگا اور جب بندوں کی طرف ہو تو
دعا کے معنی میں ہوگا۔

قولہ محدود : محدود مقرر کرنا والے،

قولہ جہات : یہ جہت کی جمع ہے بمعنی سمت اور جانب، اصطلاح میں جہات ستہ میں شمال،
خلف، قدام، فوق اور تحت جو عوام میں مشہور ہے۔ اور دوسرا معنی طول، عرض، عمق کے اطراف
بھی ہیں۔ اور ان جہات میں سے صرف فوق و تحت میں رد و بدل نہیں ہوتا۔ باقی تحقیق اس کی آگے

جہات کے بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔

قولہ العدالتہ: عفت، شجاعت اور حکمت کے مجموعہ کو عدالت کہتے ہیں، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے۔ اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے۔ اور قوت غضبانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے۔ اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ صفات پورے طور سے موجود تھیں اسلئے مصنف نے فرمایا کہ عدالت کے تمام جہات کو آپ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہیں۔

قولہ خاتم فض الرسل: منصب رسالت ایک عمدہ اور قیمتی نگیں کے مانند ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نگیں کی انگلی تھی ہیں۔ گویا جس طرح انگلی چھلا اور نگیں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے فضائل و مناقب آپ میں جمع ہیں اور ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ نیز نگیں انگلی کا ایک جز ہوتا ہے اور انگلی کا مجموعہ اور کل ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے مانند ہیں اور آپ کل اور مجموعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ نیز انگلی اصل اور نگیں اس کی فرع اور تابع ہوتا ہے اسی طرح آپ کی ذات کتودہ صفات اصل ہے اور دیگر انبیاء و رسل آپ کی فرع اور تابع ہیں، نیز یہ کہ آپ کی ذات گرامی خاتم ہے اور وصف رسالت مانند نگیں کے ہے کہ آپ کی ذات وصف رسالت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ کہ نگیں کا کوئی حصہ خاتم سے باہر نہیں ہے۔ یہ پوری تفصیل خاتم کی تار پر قلم ہونے کی صورت میں ہے۔ اور اگر تار پر کسر ہو تو معنی ہوگا کہ رسالت آپ پر ختم ہے۔

قولہ و علی الہ الواصلین: آل کی اصل اہل ہے۔ اسلئے کہ اسکی تفسیر اہل ہے۔ اہل سے آل اس طرح بنا کہ باء کو واؤ سے بدلا اور پھر اسکو الف سے، آل ہو گیا۔ اہل تو سب کی اولاد کو کہہ سکتے ہیں مگر آل کا اطلاق صرف با عظمت لوگوں کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ دین کے اعتبار سے بڑا ہو یا دنیا کے اعتبار سے۔ ایک قول یہ ہے کہ آل اور اہل دونوں مستقل لفظ ہیں۔

قولہ اصحابہ الکاملین: اصحاب جمع ہے صاحب کی، بمعنی ساتھی، اور شریعت میں صحابی ان صاحب نصیب انسانوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے۔ اور اسی حالت میں وفات ہو گئی ہو لہذا جو بد نصیب ایمان لا کر مرتد ہو گئے ان کو صحابی نہیں کہیں گے۔ اور نہ ہی ان کو صحابی کہا جائے گا جو آپ کے بعد ایمان لے آئے۔

وبعد فیقول العبد المعتصر بلطفہ الابدی حسین ابن معین المیبذی
اصلہ اللہ حالہ ما ونورہ بالہ ما لہ ما رأیت، کمال عین الاعیان وھو نوع الانس

بالامرتقاء الی اعلام الفطنۃ والاهتداء الی اقسام الحکماء ذہبا یصیر الناظر
فی حقائق الاشیاء بصیرا ومن یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فاشہرت
عن ساق الجدل لتحصیلها باحثا عن اجمالها وتفصیلها اخذ الہا عن
جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الحکماء ابد اللہ تبارک و تعالیٰ
ظلالہم .

ترجمہ

اور حمد و ستوتہ کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین ابن حسین
الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دیوں کو نوسر

فرمائے جب میں نے موجودات خارجیہ کے کمالات کو دیکھا، اور عین الایمان وہ انسان ہے جو
ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہنچنے میں مرکوز ہے۔ کیونکہ حقائق
اشیاء پر نظر کرنے والا بصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے
منافع (دینی و دنیوی) حاصل ہو گئے۔ پس میں نے کوشش کی میبذی سے کپڑے سمیٹ لیا حکمت حاصل
کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے ملار
ی شیر جماعت سے اور حکماء کے جم غفیر سے، ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سائے۔
قولہ بطفہ لطف کا معنی نرمی ہے۔ مراد احسان اور بھلائی ہے۔

تشریح

قولہ الابدی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی سے محفوظ رکھے اور طاعت کی دائمی

توفیق عنایت فرمائے۔

قولہ میبذی : اصفہان کا ایک شہر بزرگ ہے۔ اس سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ہے
جس کا نام میبذ ہے۔ مصنف یہیں کے باشندہ تھے اسی طرف منسوب ہیں۔ ایک قول میبذ کے باپ
میں یہ ہے کہ وہ مسجد کے وزن پر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بار پر فتح ہے۔ وہاں کے قرب و جوار
کے لوگ بفتح الباء بولتے تھے۔ حسین ان کا نام ہے اور معین الدین کے لڑکے ہیں۔ علامہ حسین
نویں صدی کے علماء میں سے ہیں۔ تحقیق دوائی کے مایہ ناز شاگرد ہیں، انہوں نے یہ کتاب مشتمل
میں تصنیف فرمایا۔

قولہ نور بالہا : بال یا تو بمعنی حال ہے۔ اور قلب کے معنی میں بھی ہے یہاں دوسرا معنی مراد
ہے۔ چونکہ ان کے دور میں حکمت و فلسفہ کا زور تھا، حکومتوں کی توجہ ان علوم کو روانہ دینے
کی طرف مائل ہوتی تھی۔ ان علوم کے پڑھنے پڑھانے والوں کو عہدے اور اعزازات دے جاتے
تھے اور بڑی بڑی تنخواہوں سے نوازا جاتا تھا اس لئے حقیقی معنی میں عالم فاضل ہوتا تھا۔

قولہ ومن یوتی : مصنف نے ان چند جملوں میں حکمت کی نفیلت بیان کر دیا ہے
 قولہ عن ساق الحد : مصنف نے حکمت کا فن حاصل کرنے میں اپنی جدوجہد کو بطور استعارہ
 کے پیش کیا ہے۔ اور ایسے شخص سے اپنے کو تشبیہ دیا ہے جو کسی اہم کام شروع کرتے وقت اپنے
 ہاتھ پیر سے کپڑے سمیٹ لیتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے میں نے کوشش کی پنڈنی
 سے دامن کو سمیٹ لیا۔

قولہ عن اجمالہا : کسی چیز پر سرسری نظر ڈالنا اجمال کہا جاتا ہے۔ یعنی متعدد امور کی طرف ایک بار
 ایک ہی ساتھ نظر ڈالنا اجمال ہے۔ اور اس کے ہر پر فرد پر نظر ڈالنا تفصیل ہے۔ یعنی یہ کہ علم حکمت کو
 حاصل کرنے کے وقت اس کے مسائل کو اجمالی اور تفصیلی بحث کے ساتھ حاصل کیا ہے۔
 قولہ اخذ الہا : ان مسائل کو حاصل کرتے ہوئے علماء و حکماء کی بہت بڑی جماعت سے مدد بھی
 حاصل کیا ہے۔

قولہ ابن النما جلالہم : جلالہم کا لفظ اساتذہ کے لئے محض اعتراف ہے۔ ایک تاویل یہ ہے
 کہ جب ذو کے ساتھ استعمال کیا جائے تو وہ باری تم کے ساتھ خاص ہے۔ اور بغیر ذر کے افاضل
 کے لئے استعمال ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مصنف اپنے اساتذہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ جو
 ان کے ایک استاد علامہ جلال الدین بھی ہیں۔

وراسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبہا اسقاما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ
 بصیرۃ ومنہ الہدایۃ للمحقق الکامل والمدقق الفاضل اثیر الدین
 مفضل بن عمر الابہری قداس سرہ فالتمس منی بعض المترو دین الی
 المشتغلین بقراۃہا لدی ان اجعل لکم من الاسقام المتعلقة بہا شرحا
 وابین ما یلیق بكل مبحث منها تعدیلا وجرحا وکنت معتذرا بترکہ
 العوائق وافواج صہومہا وتلاطم العلائق وامواج غہومہا فانکروا
 الالتماس ونزادوا فی الاقتباس،

ترجمہ

اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھیں جو اس میں
 غور و فکر کرنے والوں کے لئے بصیرت کا ذریعہ تھیں۔ اور انہیں میں سے ایک
 کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین مفضل ابن عمر ابہری نے

کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دیدوں اور ہر بحث و عنوان کے ساتھ جو مناسب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کر دوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا موانع کے جمع ہونے اور رکاوٹوں کے غم کے هجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی وجہ سے مارنے کی وجہ سے پس مکر کیا میں نے التماس کو، اور انتخاب کرنے کے لئے زیادتی بھی کیا۔

تشریح

قولہ رحمت فی ایام التحصیل: دعا سے فراغت کے بعد مصنف اپنے زمانہ تعلیم کا معمول بیان کرتے ہیں۔ کہ اسی دور میں میں نے علم حکمت کی بہت سی کتابوں پر موزوری باتیں نوٹ کر لی تھیں۔ انہیں میں سے ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس پر نوٹ موجود تھے۔ کچھ لوگ میراث پاس ہدایۃ الحکمت پڑھ رہے تھے ان میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ اس کتاب کی تمام مرقومات میں سے جو خاص چیزیں ہیں یکجا کر کے ایک شرح کر دیں۔ مگر موارض و موانع کا بنا پر میں جوں جوں معذرت کرتا رہا ان نوٹوں کا اقرار بڑھتا گیا۔ چنانچہ اس کو لکھنا شروع کر دیا۔

مرقمتہ علی ما وافق مسئلوہم و مطابق مامولہم والمرجو من الطالبین
لہر لیق الراشد والشاربین لرحیق السداد ان ینظر وافیہ بعین العنا
والوداد ویعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدال والعناد وما یبرئ
نفسی ان اللسان یساوق السہو والنسیان علی انہ لا یسم المجال
لتحقیق الصواب فی کل باب وھذا اول ما صنفتم فی عنفوان الشباب
ومہ الاستعانتہ لفتم الباب المہدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والنہایۃ

ترجمہ

پس میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے، اور ان طلبہ سے مجھ امید ہے کہ جو سیرے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور ہربانی کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں، اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میرا نفس جبری نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔ اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی

شروع جوانی میں تصنیف کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہاء میں۔

اعلم ان الحکمة علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعیان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختیارنا اولاً فالعلم باحوال الاول من حیث انه یودی الی صلاح المعاش والمعاد یسمی حکمة عملیة والعلم باحوال الثانی یسمی حکمة نظریة

ترجمہ

اور جان کو کہ حکمت جانتا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اوسط درجہ انسان کی طاقت کے مطابق، اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دنیا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفسی ہے تو اس کا نام حکمت عملی ہے۔ اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمت نظری، قولہ الحکمة: حکمت کی متعدد تعریفیں ہیں۔ ایک تو شارح نے بیان کیا جو مشہور ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ موجودات کے نفس الامری احوال کا انسانی طاقت کے مطابق جانتا حکمت ہے۔ اس تعریف کا خارجیہ کی قید نہیں ہے اس لئے دونوں قسم کے موجودات اس تعریف میں داخل ہیں۔ تیسری تعریف شارح آگے بیان کریں گے یعنی خروج النفس الی کہا لہا المکن فی جانب العلم والعمل۔ اس کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمت میں علم کے ساتھ عمل بھی داخل ہے۔

قولہ اعیان الموجودات: موجودات کی تین قسم ہے۔ موجود فی الخارج، موجود فی الزہن، موجود فی نفس الامر۔ اعیان موجودات سے مراد موجود فی الخارج ہے۔

قولہ اما الافعال والاعمال: حکمت کی اقسام بیان کرتے ہوئے شارح نے اولاً حکمت اور اس کے اقسام کو بیان کیا ہے۔ پھر حکمت نظری کو بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ حکمت عملی کا تعلق ہمارے افعال سے ہے جن کا سمجھنا آسان ہے اس لئے پہلے آسان کو بیان کر لیا۔ پھر اس سے جو مشکل ہے اسے بیان کریں گے۔ طریقہ بھی یہی ہے کہ اسہل سے اصب کی جانب انتقال ہوا کرتا ہے۔ یہاں عمل

سے اس کی تاثیر مراد ہے جو بعد میں خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

وکل نہما علی ثلثة اقسام اما العملیة فلا نہما اما علم بمصالح متخص معین بانفراد
لیتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل وسمی تہذیب الاخلاق واما علم
بمصالح جماعة متشاركة فی المنزل كالوالد والمولود والبالک والملوک
وسمی تدبیر المنزل واما علم بمصالح جماعة مشتركة فی المدينة وسمی
السیاسة للمدينة.

ترجمہ

اور ان دونوں قسم میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ پہر مال حکمت علیہ پس اسلئے
کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ
ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے۔ اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو ایک ایسی جماعت
کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک، اور اس قسم
کا نام تدبیر منزل ہے۔ اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے
ساتھ شریک ہیں۔ اور اس قسم کا نام سیاست مدینہ ہے۔

تشریح

قولہ بمصالح شخصی : جیسے الشتر کو ماننا، اس کے احکام پر عمل کرنا۔ اور ان کاموں
کو ترک کرنا جو برے ہیں، اور اس سے شریعت نے روکا ہے۔ جیسے چھوٹ
بولنا، چوری کرنا وغیرہ تمام برے کام۔

قولہ بمصالح جماعة : یعنی ایسے کا جاننا جو ایک ہی گھر میں رہنے والوں سے متعلق ہوں، اور وہ
آپس میں مشترک ہوں جیسے باپ بیٹے، میاں بیوی، ماں بیٹی، مالک مملوک وغیرہ کے حقوق کو اگر
ان کو پورا کیا جائے تو وہ گھر رشک جنت بن جاتا ہے۔

قولہ بمصالح جماعة : جیسے شہریوں کے لئے خوراک، پوشاک اور صحت کا انتظام، اور امن قائم
کرنے کے انتظامات۔ بد امنی دور کرنے کے انتظامات وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت شہریوں
کو بہت رہتی ہے۔

واما النظرية فلا نہما اما علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل
الی المادة کالاله وهو العلم الاعلی وسمی بالانہی والفلسفة الادولی والعلم

الکلی وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكنها
نادرا جدا واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون
التعقل كالكرة وهو العلم الاوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي
واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان
وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي

ترجمہ

ادبیر عال نظری تو اس لئے کہ حکمت نظری یا توان اشیا کے احوال کو جاننا ہے
جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے اللہ اور وہ علم اعلیٰ ہے
اور اس کا نام الہی اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور ما بعد الطبيعة بھی ہے۔ اور کبھی اس پر ما قبل الطبيعة
کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔ اور یا توان اشیا کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی
میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے کرہ۔ اور وہ علم اوسط ہے۔ اور ریاضی اس کا
نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا اشیا کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ
کی محتاج ہیں۔ جیسے انسان، ادبہ علم ادنیٰ ہے اور اس کو طبیعی کہا جاتا ہے۔

تشریح

قولہ ما لا یفتقر الی المادیۃ: موجودات خارجیہ کی چار قسم ہے، اول وہ اشیا
جو اپنے وجود میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ
اور بقول ان کے مقولات عشرہ۔ دوم وہ اشیا جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج تو نہیں
مگر مقارن ہو جاتی ہیں۔ اور اس قسم کا نام علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی۔ جیسے وحدت کثرت اور
امور عامہ وغیرہ۔ اور اگر مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی دو قسم ہے۔ وجود خارجی میں محتاج مادہ ہوں،
وجود ذہنی میں نہیں، تو اس کو علم اوسط کہتے ہیں اور حکمت ریاضی بھی، اور چارم یہ کہ موجودات
خارجیہ اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان اور دیگر مادی چیزیں۔

وقد جعل بعضهم ما لا یفتقر الی المادۃ اصلاً قسمین ما لا یقاسر نہما مطلقاً
کالآلہ والعقول وما یقاسر نہما لکن لا علی وجه الافتقار کالوحدۃ والكثرة
وسائر الامور العامة فیسمی العلم باحوال الاول الہیاء والعلم باحوال
الثانی علما کلیا وفلسفہ اولیٰ

ترجمہ

اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں۔ جیسے اللہ اور عقول عشر اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ متعارف ہوں مگر محتاج ہو کر نہیں جیسے وحدت، بخت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمة ام لا فمن فسر ها بخروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ایضا منها وکن امن ترک الاعیان فی تعریفها جعله من اقسام الحکمة النظریة اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانیة التی لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا

ترجمہ

اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل" سے اس کی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں سے شمار کیا ہے۔ اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے اور آپ کے اختیار میں نہیں ہے۔

شرح

قولہ المعقولات الثانیة: جیسے کلی، جزئی ہونا، صغریٰ، کبریٰ وغیرہ۔ کیونکہ معقول اول تو مفہوم ہے پھر درجہ ہے اس کا جزئی و کلی ہونے کا جس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ہونے کا درجہ آتا ہے اس کے صغریٰ کبریٰ ہونے کا، یعنی قیاس کے جز اول، جز ثانی اور حد وسط وغیرہ کا۔

واما من فسر ها بما ذکرنا لا وهو المشهور فیما بینہم فلم یعدہا منها لان موضوعہ وهو المعقولات الثانیة لیس من اعیان الموجودات الماخوذة فی تعریفها وقد یقال فعلى هذا لا ینکون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غیر موجودہ فی الخارج علی ما بینہم المحققون واجیب

بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان
فان قولنا الوجودنا ائلا في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجوه ائلا

ترجمہ

اور بہر حال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کیا جو ہم نے ذکر کیا اور یہی
تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا
ہے کیونکہ اس کا موضوع مقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں۔ موجودات خارجیہ
حکمت کی تعریف میں داخل ہیں۔ اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا
حکمت میں سے نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے۔
اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات
خارجیہ کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمارا قول الوجود زائد فی الممكن ہمارے قول کے
درجہ میں ہے ممکن موجود بوجوه زائد

تشریح

اس وقت بعض اصطلاحات ذہن میں کر لینا چاہئے۔ ممکن امکان کا اسم
فاعل ہے۔ منصف بالامکان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ اور امکان کی دو قسم ہے۔
امکان ذاتی جس کو اگر واقع پر فرض کیا جائے تو کوئی محال لازم نہ آئے بالذات اگرچہ بائیر
لازم آجائے۔ امکان کی دوسری قسم امکان نفس الامری آج جس کو نفس الامر میں فرض کرنے سے
کوئی محال نہ بالذات نہ بالعرض لازم نہ آئے۔
قولہ خرد ج النفس یہ حکمت کی تعریف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر کی قوت نظر و عمل میں
جو کمال بالقوة پایا جاتا ہے۔ اس سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا نام حکمت ہے۔
قولہ جانی العلم والعلم نفس میں دو قوت موجود ہیں، ایک علمی قوت، دوسرے عملی قوت،
نفس کا دونوں قوت کے کمال ممکن کی جانب منتقل ہونا حکمت ہے۔

والمصنف، تب کتابہ علی ثلثة اقسام الاول فی المنطق لانه آلة لتحصیل
العلوم والثانی فی الطبیعی والثالث فی الالہی بالمعنی الاعمر وله شدة
احتیاج الی الطبیعی فلذا اخره عنه وقیل اعرض عن الحکمة الریاضیة
لابتنائها فی الاکثر علی الامور الموهومة کالدوائر الموهومة المبحرثة عنها
فی علم الہیئة وعن اقسام الحکمة العملية باسرها لان الشریعة

المصطفویۃ قد قصت الوطرنہا علی اکمل وجہ و اتم تفصیل،

ترجمہ

اور مصنف نے اپنی کتاب کی تین قسم میں ترتیب دیا ہے۔ اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ اور ثانی قسم طبیسی ہے۔ اور ثالث قسم الہی ہے جو یعنی اعم شامل ہے۔ اور اس کو طبیسی کی زیادہ ضروری ہے۔ اسلئے الہی کو طبیسی سے موخر کر دیا ہے۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اعراض کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور ہوموہ پر مبنی ہیں جیسے دوا و ہوموہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت علیہ کی تمام باتوں سے اعراض کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فرما دیا ہے۔

تشریح

قولہ دالمصنف: شارح نے کتاب کی تقسیم کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا کہ طبیسی کو الہی پر باوجود ترتیب میں مقدم ہونے کے بیان میں موخر کیوں کیا۔ جبکہ ترتیب مضامین بہت ضروری ہے۔ مناسب ہے کہ تقسیم کا معنی بیان کر دیا جائے۔ تقسیم کی دو قسم ہے۔ اول کلی کی تقسیم اس کی جزئیات کی طرف، اس صورت میں تقسیم کا اپنی اقسام میں صادق آنا ضروری ہے اسلئے کلی کی ہر ایک جزئی پر کلی کا صادق آنا ضروری ہے۔ جیسے انسان کلی سے اسکی تقسیم زید بکر عمر وغیرہ تمام جزئیات پر انسان ضرور صادق آئے گا۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ کلی کی تقسیم جزئی طرف ہو۔ اس صورت میں کل اپنے ہر ہر فرد پر الگ الگ صادق نہیں ہوتا بلکہ تمام جز کے مجموعہ پر صادق آئے گا۔

قولہ اذہ للعلوم: کیونکہ منطق علم طبیسی اور علم الہی دونوں کے لئے آلہ ہے اور قاعدہ ہے کہ آلہ ذو آلہ سے مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے طبیسی کو مقدم کیا ہے۔ وجہ تقدیم ایک اور ہے وہ یہ کہ طبیسی مادیات میں سے ہے اور محسوس ہوتی ہے اور محسوسات کا سمجھنا آسان ہے۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اسلئے طبیسی کو مقدم کیا اور الہی کو موخر کیا ہے۔

قولہ اعرض عن الحکمتہ الریاضیۃ: مصنف (باق) نے حکمت کی چھ قسم میں صرف دو کو بیان کیا ہے یا قی کو بیان نہیں کیا، حکمت غلی کی تینوں قسم، اور حکمت ریاضی ان چاروں کو بیان نہیں کیا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے حکمت غلی کو اسلئے ترک دیا کہ اسلام نے پوری تفصیل کے ساتھ اسکو بیان کر ہی دیا ہے مزید بیان کی حاجت نہیں رہی۔ اور حکمت ریاضیہ کو ترک کرنے کی وجہ شارح نے یہ بیان کیا کہ اس کی بیشتر بحث امور ہوموہ پر ہے جس کے پڑھنے سے دہم میں اضافہ کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اچھی چیز نہیں ہے۔ قوت راہمہ دسطداغ میں ایک قوت ہے جس سے جزئیات

اور اک ہوتا ہے۔

قولہ دوائیہ دائرہ کی جمع ہے ایک سطح ہوتی ہے جس کو ایک گول خط گھومتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے۔ سطح کو ایک خط اس طرح احاطہ کرے کہ اس دائرہ کے وسط میں اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے محیط کی طرف کھینچا جائے تو جسے خطوط کھینچے جائیں سب آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہوں جیسے \odot اس دائرہ کے وسط میں نقطہ ہے۔ اور نقطہ سے خطوط محیط کی طرف کھینچے گئے ہیں جو سب کے سب برابر ہیں۔ نیز خط محیط کو بھی دائرہ کہتے ہیں۔

وفیه بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجودا فی نفس الامر و یخترعه لوهو
فلا نسلم ابتداء الرياضی علیها اذ لا شك ان الحركة اذا تحركت علی مرکز ما فلا
بدان یفرض فیها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان دان یفرض بینهما دائرة
عظيمة فی حاق الوسط وتكون الحركة علیها سريعة وهي المنطقة دان یفرض عن جنبیها
دوائر صغار متوازية لهما تكون الحركة علیها بطيئة بالقياس اليها بطوء متغا وتا
جدا انها هو اقرب الی القطب يكون ابدا متاها هو اقرب الی المنطقة فهذه وامثالها دان
لم تكن موجودة فی الخارج لكنهما امور موهومة متخیلة تمیلا صحیحا مطابقا لما فی نفس الامر
كما یشهد به الفطرة السليمة وليست مما یخترعه الوهم كانياب الاعوال۔

ترجمہ

اور اس میں بحث ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے امور موهومہ سے وہ امور
مراد لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو
ہم ظم ریاضی کی بنیاد ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر جب اپنے مرکز
پر حرکت کرے گا تو مزدوری ہے کہ اس (کرہ) میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں کہ ان دونوں (نقطوں)
کو بالکل حرکت نہ ہو۔ اور وہ (دونوں نقطے) قطبین ہیں دان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا
جاتا ہے۔ (اور یہ بھی ممکن ہے کہ) ان دونوں کے (نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ
عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریع ہوگی۔ (اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریع ہوگی) اس کو
منطقہ کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس (دائرہ عظیمہ) کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے
دائریے فرض کئے جائیں تو ان دائرہ صغار کی حرکت نسبت بلی (سست) ہوگی بمقابلہ منطقہ کے اور
تفاوت واضح کھلا ہوا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب
ہوگا اس کی حرکت بہت زیادہ سست اور بلی ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقہ کے قریب ہوگا۔

2
2

رکھو نکاس دائرہ کی حرکت سریلے ہوگی۔ آپس یہ اور ان بھی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور ہو رہے ہیں جو صحیح فیصل ہیں۔ اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی غفلت سبب شہادت دیتی ہے۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض دہم نے گھڑ لیا ہو۔ جیسے موت کے دانت۔

تشریح قولہ دائرہ بہ ایک دائرہ بنائے اس پر مرکز قائم کر کے دو نقطہ بنائے۔ پھر اس دائرہ کے وسط میں ایک خط کھینچے۔ پھر کچھ بڑے دائرے بنائے جو منطقہ کے قریب ہوں اور کچھ دائرے قطبین کے قریب ہوں اور پھر اس کرہ کو حرکت دیجئے تو مندرجہ ذیل امور سامنے آئیں گے۔

۱۔ منطقہ ٹھیک اسی وسط میں کھینچا جائے۔

۲۔ مرکز میں دو نقطہ فرض کئے جائیں۔

۳۔ کچھ دائرے منطقہ کے قریب کھینچے جائیں اور کچھ قطبین کے قریب۔

۴۔ پھر اس کرہ کو حرکت دی جائے۔

۵۔ تو وہ دائرے جو منطقہ کے قریب ہوں گے ان میں حرکت تیز ہوگی۔

۶۔ جو دائرے قطبین کے قریب ہوں گے ان میں حرکت سست ہوگی۔

تو جو دائرہ منطقہ کے قریب ہے اس کو چوک مسافت زیادہ طے کرنی ہے اور جو دائرے قطبین سے قریب تر ہیں ان کو کم مسافت طے کرنی ہے اور وقت دونوں دائرے کا ایک ہی ہے۔ تو تا علاوہ ہے کہ جب مسافت زائد اور وقت کم ہو تو حرکت سریلے ہوگی اور مسافت کم ہوگی۔ اور وقت اتنا ہی ہو تو حرکت سست ہوگی۔ قطبین کے ساکن ہونے میں اشکال ہے۔ حرکت کی نفی سے مراد حرکت واضح و ظاہر کی نفی ہے۔ حرکت تو ہوتی ہے مگر وضعی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی قطبین کی حرکت اپنی جگہ میں برقرار رہتے ہوئے ہوتی ہے۔ قطبین ساکن نہیں ہوتے در نہ حرکت دسکون کا اجتماع شیء واحد میں لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

و ان ارااد بہما مالا یكون موجودا فی الخارج و ان کان موجودا فی نفس الامر فلا نسلم ان الابدنا علیہا یصلح علۃ للاعراض کیف و ینضبط بہا احوال الحركات من السرعة و البطو و الجهة علی الوجه المحسوس و المرصود بالالات الرصدیة و ینکشف بہا احکام الاندک و الارض و ما فیہا من دقائق الحکمة و عجائب الفطرۃ بحیث یتحیر الواقف علیہا فی عظمتہ مبدعہا قائلاربتنا ما خلقت ہذا باطلا۔

ترجمہ بر اور اگر اس سے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں

قرن تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی جو نا اعراض کی علت بن سکتا ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال مست اور قریب ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں محسوس طریقہ پر اور مرصود طریقہ پر آلات رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور نفرت کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونے والا شخص ان کے پیدا کرنے والے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے۔ اے ہمارے رب حقے ان کو بلا دہ نہیں پیدا کیا ہے۔

ومعنی کون الشیء موجوداً فی نفس الامر انه موجود فی نفسه فالامر هو الشیء و محصله ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فی حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلاً سواء فرضها او لم يفرضها قطعاً ونفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس کي ومن الذهن من وجه لا مکان ملا حظة الكواذب كزوجة الحسنة فتكون موجودة فی الذهن فی نفس الامر ومثلها یسمى ذهنيًا فرضيًا و زوجية الاربعة موجودة فیهما ومثلها یسمى ذهنيًا حقیقیًا ولها نسجت عناكب النیان علی القسم الاوّل ما كان مشهوراً و صارا كان لم یکن مثلیاً مذکوراً فاقصرت علی شرح القسمین الاخرین معرضاً فی اکثر المباحث عما یرد علی الشارحین ربنا افتح بیننا و بینکم قوماً بالحق و انت خیر الفاحین ۔

ترجمہ

اور معنی خے کا ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفسہ موجود ہے پس امر خے کے معنی میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور ادرا اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً ظہور شمس اور وجود نهار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے لہذا کوئی فرض کرنے والا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کئی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ۔ کیونکہ ذہن میں کواذب کا لیا کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے ختمہ کا جوڑا ہونا۔ لہذا کواذب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرضی کہا جاتا ہے۔ اور چار کے عدد کا روح ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذاتی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

(یہ مادہ اجتماع کی مثال ہوئی) اور ان بیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے۔ مصنف تمہیداً عذر بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کے کلمے ہیں صرف دو قسموں (طبیعی، الہی) کی شرح کرنے پر کیوں اکتفا کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

اور جبکہ نسیان کی مغذیوں نے اقسام اول (مطلق) پر جالاتان دیا تو مشہور نہیں رہی۔ اور ایسی ہو گئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کرنے پر اکتفا کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعتراض کیا ہے۔

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا الْوَحْدَہ۔ اے ہمارے رب فیصلہ فرما ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا۔ اور
 قوت بہترین فیصلہ فرماتے والا ہے۔

تشریح | تو کہ سواد و بعد فاضلہ: یعنی جن دو چیزوں کے درمیان لزوم کا علاقہ پایا جاتا ہے وہاں مثلاً ادا کے وجود کے ساتھ شئی ثانی کا وجود ہو جاتا ہے کسی تیسری علت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح طلوع شمس و جوڑ نہار کے لئے علت ہے۔ لہذا جب بھی طلوع شمس ہوگا تو جوڑ نہار بھی پایا جائے گا۔ اس میں تخلف ناجائز ہے۔ تو لا نفس الامر اظم من الخارج: اس جگہ شارح میبذی و جوڑ کی قسمیں اور ان کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ خارج خاص اور نفس الامر عام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

القسم الثاني في الطبعيات

قيل اى فى مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاول ان يفسر مباحث الحكمة الطبيعية
 لذلك نقول مباحث الاجسام الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية لان
 الجسم الطبيعى موضوعها فالمال واحد فمواجهه اولوية ما ذكرت فاقول لانسلم ان المال
 واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعى من حيث يستند للحركة والمسكون
 لا مطلقا فليست مباحث الاجسام الطبيعية مطلقة هي مباحث الحكمة الطبيعية بل من
 الحيثية المذكورة ولا دلالة للفظ الطبيعات على تلك الحيثية .

ترجمہ دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے۔ کہا گیا ہے۔ یعنی اجسام طبعیہ کے بیان میں۔ میں کہتا ہوں کہ سہتر یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبعیہ کے مباحث

بعینہ حکمتِ طبعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسم طبعی اس کا موضوع ہے پس انجام ایک ایک ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے ادلی ہوئے کی کیا وجہ ہے۔ میں جو ابد و ننگا کا انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمتِ طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں۔ پس مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث حکمتِ طبعی کے مباحث نہیں ہیں۔ بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔

تشریح حکمت کی دو قسم ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔ حکمت طبعی، حکمت الہی۔ اور حکمتِ طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے مگر اس میں حیثیت کی قید ہے۔ یعنی جسم طبعی اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی استعداد رکھتا ہے۔ مطلقاً جسم طبعی اس کا موضوع نہیں ہے۔ مثلاً جسم طبعی کا ممکن ہونا، موجود ہونا، حادث ہونا وغیرہ۔ تو ان امور سے قسم ثانی میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جسم طبعی میں حرکت و سکون کی استعداد پائی جاتی ہے اور حکمت طبعی میں جسم طبعی کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ مثلاً اس میں حرکت و سکون کی استعداد ہے۔ نیز جسم کا مرکب ہونا۔ تنہائی وغیرہ تنہائی ہونا وغیرہ احوال سے بحث کی جاتی ہے۔

وان سلمناه فلا شك في ان مقصود المصنف ان القسم الثاني في الحكمة الطبيعية واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكليف فحمله عليه ادلى من حمله على ما يؤول اليه وايضا يجب حمل الالهيات فيما ياتي من قوله والقسم الثالث في الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعاً فحمل الطبعيات التي هي نظيرها على ما ذكرناه ادلى ليطابق النظيران.

ترجمہ اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمتِ طبعی کے بیان میں ہے۔ پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصود پر حمل کرنا ممکن ہے تو اسی پر محمول کرنا ادلی ہے انجام پر حمل کرنے سے جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز لہذا بحث میں مصنف نے فرمایا۔ والقسم الثالث في الالهيات " حکمتِ الہی کے مباحث میں قطعاً واجب ہے۔ پس طبیعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ماذکرنا پر محمول کرنا ادلی ہے تاکہ دونوں مطابق ہو جائیں۔

تشریح قولہ فحملہ ادلی بر میبذی کا اپنی تفسیر کو ادلی اور سید شریف کی توجیہ کو غیر ادلی کہنے پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جب دونوں تاویلوں کا مفاد ایک ہے تو بے شک شارح کی رائے درست ہے۔ مگر دوسری تفسیر دو مزید فائزے پر دلالت کرتی ہے

اول یہ کہ سید شریف کی تاویل سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع ذو طبیعت ہے۔ دوسرا نادرہ یہ ہے کہ یہ تفسیر فن کے مقاصد اور موضوع و دلائل پر دال ہے۔ بخلاف میبذی کی تفسیر کے کہ اس سے صرت ایک نادرہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس سے صرت مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا سید شریف کی تفسیر اردنی ہونا چاہیئے۔

قولہ عمل الالہیات :- یعنی فن ثالث الہیات کا ماقن نے جو عنوان قائم کیا ہے۔ اس کی تفسیر مباحث الفکۃ الالہیہ سے کرنا ضروری ہے ذکر مباحث الاجسام الالہیہ سے۔ کیوں کہ وہاں اجسام کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ لہذا جب یہ طے ہے کہ الہیات میں تفسیر مباحث الفکۃ الالہیہ کا کرنا ضروری ہے تو دونوں قسم میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے مذکورہ عنوان کی تفسیر القسم الثانی فی مباحث الفکۃ الطبیعیہ سے کی جائے۔

و ذکر ان الجسم الطبیعی جوہر قابل للانقسام فی الجهات الثلاث اقول فیہ نظر لانہما ان اعدادا القابل بالذات فلا یصدق ہذا التعریف علی شئ من افراد المعرّون لان القابل بالذات للانقسام فی الجهات الثلاث منحصراً الجسم التعليمی ای الکمر القائل بالجسم الطبیعی الساری فیہ فی الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلک وان اراء القابل فی الجملة یصدق التعریف علی کل من المہیولی والصورة ایضاً۔

ترجمہ اور فلاسفے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہر جہت میں تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرّون کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں سرایت کرے ہوئے رہے اور حکماء نے ایک صراحت بھی کیا ہے اور اگر قابل سے فی الجملہ قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہیولی اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔

تشریح قولہ ذکر دا :- یہ جسم طبعی کی اصطلاحی تعریف ہے اور جہات ثلاثہ سے طول، عرض، عمق مراد ہے۔ قولہ وقد مر حوا :- یعنی فلاسفے اس بات کی صراحت کر دیا کہ تقسیم کا قبول کرنا بلا واسطہ جسم طبعی ہی میں منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی جسم میں پائی جاتی ہے۔ اس پر تقسیم بالذات طاری ہوتی ہے۔ قولہ القابل فی الجملة :- یعنی خواہ بالذات تقسیم ہو یا بلا واسطہ سب اس میں داخل ہے تو اس تعریف میں ہیولی اور صورت جسم سب داخل ہوں گے جسم طبعی کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔ لہذا تعریف دخول غیر سے

مانع نہیں رہی جب اس کا جات مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے یہاں فلاسفہ پر رد کیا ہے اور آئندہ بھی کرتے رہیں گے۔

وہو مرتب علی ثلثة فنون

لان الاجسام منحصرة فی الفلکیات والخصریات والبحت اما عن احوال عامة لهما
ادخاصة باحدہما الفز الاول فیما یعم الاجسام ای الطبیعیة دہی المتبادرة عند
الاطلاق الی الفہم والکثرہم علی ان اطلاق الجسم علی الطبیعی والنعلمی بالاشتراک
اللفظی وقد یقل ان الجسم ہوا القابل للابعاد الثلاثة فان کان جوہراً فطبیعی وان
کان عرضاً فتعلیمی وهو مشتمل علی عشرة فصول. فصل فی ابطل الجن والذی لا یتجزئ
ویقال لہ الجوہر الفرد ایضاً وجوہر ذر وضع لا یقبل القسمة مطلقاً لا قطعاً ولا
لاکسراً ولا وہماً ولا فرضاً والقسمة الوہمیة ما ہو بحسب التوہم جزئياً ولا
الفرضیة ما ہو بحسب فرض العقل کلیاً فان قلت لا حاجة الی اقامة الدلیل علی بطلان
هذا الامر اذ لا یتصور شئ لا یمکن للعقل فرض قسمته غایة ما فی الباب ان یمکن
المفروض محالاً قلت المراد من انه لا یقبل القسمة الفرضیة ان العقل لا یجوز
القسمة فیہ لا انه لا یقدر علی تقذیر قسمته ولا شئ انہ صالح للنزاع۔

ترجمہ

اور قسم ثانی تین فنوں پر مشتمل ہے۔ اس لئے کہ اجسام فلکیات اور خریات
پر منقسم ہے۔ اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی۔
یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلا فن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام
اجسام کو یعنی طبیعت کو۔ اور بھی معنی اجسام کو مطلق ہونے پر ذہن میں آتا ہے۔ اور اکثر فلاسفہ اجسام
کا اطلاق طبعی اور تعلیمی دونوں پر اشتراک لفظی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور کہیں کہا جاتا ہے کہ جسم
وہ ہے جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابل ہوہر ہے تو جسم طبعی ہے۔ اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی
ہے اور فن اول دسٹ فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزو لا تجزئ کے ابطل میں۔ اور اس کو جو ہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزو لا تجزئ
ایسا جو ہر جے جو ذر وضع ہے۔ یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہے۔ اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا،
نہ کاٹ کر نہ ٹوڑ کر نہ دم میں نہ فرض میں۔ اور وہی تقسیم ہے کہ جزئیات پر دہم کی مدد سے ہونا در فرضی
تقسیم ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔

پس اگر تم اعتراض کرد کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دیے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض کیا جائیگا اس میں محال لازم آئے گا۔

تو میں جواب دوں گا کہ "انہ لا یقبل العتمة" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قوله ثلاثہ فنون (۱۱) وہ امور جو اجسام طبعیہ کو عام ہے۔

(۱۲) وہ امور جن کا تعلق فذکیات سے ہے۔

تشریح

(۱۳) وہ امور جو عنصریات میں پائے جاتے ہیں۔

قوله عامة لهما :- جیسے شکل کا ہونا۔ اجزاء کی تقسیم کا ہونا، تقسیم کا غیر متناہی ہونا وغیرہ۔
قوله المتبادر :- یعنی جب جسم مطلقاً بولا جاتا ہے تو جسم کا اطلاق جسم طبعی پر ہوتا ہے۔ اور یہی معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہی ہے۔ وہ جسم کا اطلاق جسم فطری پر تودہ مجازاً بولا جاتا ہے۔

قوله قد يقال :- گویا اس قول کی بنیاد پر جسم کے لئے بالفعل ابعاد ثلاثہ کا پایا جانا ضروری

ہے۔

قوله جزو لا تجزئ :- اس جزو کا جزو لا تجزئ نام مشکین نے رکھا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جزو لا تجزئ کا وجود ہے مگر فلاسفہ اس جزو کو باطل مانتے ہیں۔

قوله الجوہر الفرد :- جو ہر فرد نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی جسم کا جزو نہیں ہوتا۔ حکماء اس کو جوہر فرد کہتے ہیں۔

قوله لا قطعاً :- تقسیم قطعی وہ تقسیم ہے جس میں کسی دھار دار آلے سے شئی کو ٹکڑے ٹکڑے کر جائیں تقسیم کسری وہ تقسیم ہے جو طاقت کے زور پر شئی کو توڑ دیا جائے۔ جیسے سوکھی لکڑی کو توڑ دیں یا اینٹ پر اینٹ مار کر دو ٹکڑے کر دیں۔ یہ سب تقسیم کسری ہے۔

قوله العتمة الوہیة :- یعنی تقسیم وہی کا خارجی وجوہی نہیں۔ بلکہ قوت داہم نے ذہن میں ایک چیز کے دو ٹکڑے کرتی ہے۔ اور یہ جزیئی ہوتی ہے۔ یعنی کسی ایک جزو کا دہم تصور کرتا ہے اور پھر دہم ہی میں اس کو تقسیم کرتا ہے۔

قوله العتمة الفرضیة :- اور صورت یہ ہے کہ عقل ایک چیز فرض کر لیتی ہے۔ اس کی تنصیف کی گئی تو دو نصف ہوا۔ پھر نصف کی تنصیف کیا تو دو نصف ہوا۔ دیکھنا۔ اس سلسلہ تقسیم کو فرضی کہتے ہیں

قولہ فان قلت: یعنی یہ ممکن ہے کہ عقل ہر شے کی تقسیم عقلی فرض کر سکتی ہے۔ اس کی دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز جب فرض کرنا ہی ٹھہرا تو عقل تو محالات کو بھی فرض کر سکتی ہے ہذا فرض کر لینے سے اس کا واقعی اور نفس الامری ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ فایہ ما فی الباب: یعنی جو تقسیم فرض کیا گیا ہے وہ محال ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً عقل فرض کرے کہ بارخ زوج ہے۔ دونوں میں برا تقسیم ہو جاتا ہے، یا فرض کرے کہ انسان جماد ہے تو یہ فرض کرنا ممکن ہے مگر اس کا نفس طے کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ لانہ: ہذا وہ تقسیم مراد نہیں جس کا فرض کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ عقل کے لئے تو ممکن ہو لیکن اس کو ممکن نہ مانتی ہو ہذا ایسا جزرہ لا تجزئ ممکن ہے۔

لانہا لو فرضنا جزءین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعا عن تلاقی الطرفين او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعا لکانت الاجزاء متداخلتہ و... تداخل الجواهر ای دخول بعضها فی حیز۔ - بعض آخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم محال بالبداهۃ،

ترجمہ

اس لئے کہ اگر دو جزرہ کے درمیان ایک جزرہ فرض کریں تو یا تو جزرہ وسط طریق کے تلاق سے مانع ہو گیا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہوگا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ اور جو اہر کا تداخل، یعنی بعض اجزاء کا دوسرے بعض کے جزرہ میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں۔ یہ بدایتہ محال ہے۔

تشریح

قولہ الوضع والحجم: وضع اشارہ حسی کو کہتے ہیں۔ اور حجم نام ہے جسم کے موٹاپے کا۔ دونوں اس طرح آپس مل جائیں کہ ملنے سے قبل جس طرح اشارہ ایک تھا اسی ہی بعد میں دونوں کی طرف اشارہ ایک ہی رہے یہ بدایتہ محال ہے۔ کیونکہ جب دو مقداریں مل جائیں گی تو لامحالہ تعداد بھی بڑھ جائے گی۔ اور اس کے حجم میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایک ابرخ کے بجائے چوڑے دو ٹکڑے کا حجم ہو۔ دونوں ملا کر ایک کر دیا جائے تو دونوں کی مقدار بڑھ جائے گی، تداخل۔ جو اہر ایک دوسرے سے مل بھی جائیں۔ اور حجم حسب سابق باقی رہے ضروری ہے اس لئے تداخل جو اہر میں محال ہے۔

وايضاً فلا یکون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت

کو نہ مانغا من تلاقیہا منابہ یلاقی الوسط احد الطرفين غیر ما بہ یلاقی الطرف الآخر فینقسم، لا یقال هذا یستلزم ان یکون له نہایتان ویجوز ان یکون لثنی واحد غیر منقسم فی ذاتہ نہایتان ہما عرضان حالان فیہ لا نا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحد بحسب الاشارة فیہم ان الاشارة الی احد لہما عین الاشارة الی الاخری فیلزم تلاقی الطرفين وان کانتا حالتین فی محلین متمایزین بحسب الاشارة فیلزم ان ینقسم ولو ہما اذ یکن حیثی ان یتوہم فیہ شئ دون شئ کما یشہد بہ البطلان

ترجمہ

اور نیز پس باقی رہے گا ہی نہیں کوئی جزر وسط اور طرف، حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کر لیا ہے پس دونوں جزر کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہو گیا پس جزر وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزر سے ملا ہے۔ پس جزر وسط منقسم ہو گیا۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آئے گا جب کہ اس جزر وسط کے لئے دو نہایتیں ہوں، اور جائز ہے کہ شئ واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لئے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزر میں حلول کر گئی ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے، کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کر کے بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ پس طرفین کا تلاقی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئے گا خواہ وہاں ہی ہو اس وجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں یہ ہے اور یہ نہیں ہے" کا گمان کیا جاسکے جیسا کہ بدایت اس کی شاہد ہے۔

تشریح

قولہ وسط و طرف: یعنی کم از کم تین جزر فرض کئے گئے تھے، ایک وسط، ایک جزر ایک طرف پر اور دوسرا دوسرے طرف پر۔ اس طرح ہر مجموعہ تین جزر کا ہو گیا تھا اور تماثل ہو جانے کی صورت میں درمیان اور کنارہ بالکل ختم ہو جائے گا۔

قولہ مانغا من تلاقیہا: یعنی یہ ثابت ہوا کہ جزر وسط جب تک وسط میں ہے دونوں طرف ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے۔ وسط ملنے سے مانع ہو گا۔

قولہ فینقسم: حالانکہ یہ وہ جزر میں جن کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ اس کو اگر دلیل کہا جائے تو یادداشت کے لئے آسانی ہوگی۔ گویا جزر لا تجزئ کو باطل کرنے کی پہلی دلیل وسط ہے

قولہ عرضان حالان: جسم جس حد پر ختم ہوتا ہے اس کو عرضا نہایت اور طرف سے تعبیر کرتے ہیں لہذا کنارہ اور جسم ایک ہی چیز ہوئے۔ کیونکہ متہار شے کا نام شے کا کنارہ ہے۔ اس نے جانب اور کنارہ یا طرف

ٹے سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ مرنے سے تاثر دیا ہے کہ ٹے کو فی غلبہ غیر منقسم ہے مگر اس کے طرفین خارج سے اگر اس میں داخل ہو گئے ہیں۔ ایک طرف دوسرے جز سے دوسرا طرف تیسرے جز سے ملائی ہو جائے تو تلاقی طرفین بھی ہے اور وسط مانع بھی ہے۔ اور غیر منقسم بھی ہے کیونکہ ملائی ہونے والے تو اس کے اعرام ہیں۔ اعرام بھی دو ہیں، ایک عرض ایک جز سے اور دوسرا عرض دوسرے جز سے مل رہا ہے تو جز کا انقسام لازم نہیں آ رہا ہے۔

قولہ لا نناقول حاصل یہ کہ دو اطراف مل واحد میں جب حلول کریں گے تو دونوں طرف تدریج ملائی ہو جائیں گے اور اتحاد اشارہ بھی پایا جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔
قولہ بے البداهتہ یعنی بدہتہ ہم جانتے ہیں کہ انسان ایسے موقع پر وہم کر لیتا ہے کہ یہ حصہ اور ہے اور وہ حصہ اور ہے اور جب اور ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا نام غیریت ہے۔ پس جب غیریت ثابت ہو گئی تو خواہ وہ ہمیں صحیح تقسیم لازم آجائے گی۔ حالانکہ تم نے جز کو غیر منقسم فرض کیا تھا۔

ولانا لفرضنا جزء علی ملتقی جزئین فاما ان یلاق واحد امنہما فقط او مجموعہ او من کل واحد امنہما شینا او واحد امنہما وبعسا من الآخر والاول محال و الالم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الآخر فیلزم ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او علی الملتقی واحد الجزئین
لاحکالت

ترجمہ

اور اس لئے کہ اگر ہم ایک جز کو دوسروں کے ملتی پر فرض کر لیں پس یا وہ جز کسی ایک سے ملائی ہو گا صرف، یا دونوں۔ مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے کچھ حصے یا کسی ایک کے پورے جز سے اور دوسرے کے بعض سے ملائی ہو گا اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ملتی پر ہونا باطل ہو جائے گا تو اخیر میں سے ایک کوئی صورت متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے، یا کل کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جز ملتی پر واقع ہے اس کی تقسیم لازم آتی ہے یا کل کی یا اس جز کی جو ملتی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے ملائی ہو۔

ترجمہ

قولہ علی الملتقی: جس جگہ دو چیزیں مل جائیں اسے ملتی کہتے ہیں اس کی کئی صورت ہے۔ تین میں بیان کیا ہے۔ ایک صورت شارح نے ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ ملتی پر تیسرا جز دونوں مل رہا ہے۔ دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں کے بعض سے ملائی ہے۔ چہارم ایک جز کے پورے سے اور دوسرے جز کے بعض سے ملائی ہو۔
قولہ لا محالہ: یعنی اس جز کا منقسم ہونا ثابت ہو گیا جو ملتی پر ہے یا کل پر ہے یا وہ حصہ کا

بعض حصہ ملتی پر اور بعض حصہ اعداد الجزئین پر واقع ہے کیونکہ جزئین ثلاث کا وہ حصہ جو ملتی پر واقع ہے اس کا وہ حصہ جو ملاقی جزؤں میں سے ایک سے مل رہا ہے وہ غیر ہے اس جانب کے جو ملاقی جزر دوسرے سے مل رہا ہے اور غیرت علامت تقسیم ہے لہذا جزر لا تجزئ میں تقسیم ثابت ہو گئی۔

یہنی ان یعلم ان ہذا بین الدلیلین یدلان علی بطلان ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تجزئ وتحریرہا بان یقال لو امکن ترکیب الجسم منہا لامن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما والتالی باطل لما فصل فکذا البطلان ولادلالہ لہما علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لنا ان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لامن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما للاحتمال ان یقتضی نوعہ الانحصار فی فرد فعلی ہذا اناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تجزئ قول یمکن اقامۃ الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقما کما لا یمکن فی ذوی الافہام،

ترجمہ

اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لا تجزئ سے جسم کی ترکیب باطل ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزر کے درمیان واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتی پر ہونے پر، اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اور اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے پس مقدم باطل ہو گیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہ وجود لا تجزئ کا وجود باطل ہے اس لئے کہ ہمارے لئے اجازت یہ نہیں کہ ہم کہیں کہ فی نفسہ جزر لا تجزئ کا وجود ممکن ہوتا تو البتہ ممکن ہے۔ ایک جزر کا وہ جزروں کے درمیان یا ملتی پر ہونا ممکن ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزر لا تجزئ ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے۔ اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزئ کو قبول نہیں کرتے، میں کہتا ہوں کہ فی نفسہ جزر لا تجزئ۔۔۔ وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ جزر دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتی پر جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے۔

تو لہٰذا یہنی ان یعلم ان دلیل سے صریح اثبات ثابت ہوتا ہے کہ جسم کی ترکیب اجزاء لا تجزئ سے باطل ہے مگر یہ مسئلہ اب بھی دلیل کا محتاج ہے کہ فی نفسہ جزر لا تجزئ

تشریح

بھی باطل ہے۔

قولہ لاحتمال: کیونکہ عقل امر محال۔۔ کو بھی فرض کر سکتی ہے لہذا یہ استحالة بھی فرض کر لینا ممکن ہے۔ کہ ایک ایسا جزو فرض کر لیا جائے جو اپنی نوعیت کا صرف جزو واحد ہے دوسرا کوئی نہیں ہے تو پھر ترکیب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔ اور جزو لایختزئی کا وجود ثابت ہو گیا، جس کے وجود کو فلاسفہ تقسیم نہیں کرتے تو لہ فعلی هذا: ظاہر ہے کہ اس عنوان میں اردو مصنف کے بیان کردہ عنوان میں بڑا فرق ہے۔

مصنف کا عنوان جزو لایختزئی کے بطلان کا ہے اور یہاں جسم کی ترکیب کا بطلان ثابت ہو رہا ہے۔
 قولہ بان یفرض: یقیناً دونوں دلیلوں کو فی نفسہ وجود جزو کے بطلان پر قائم ضرور کر دیا گیا ہے۔
 مگر بحث جزو لایختزئی کی ہے جو انتہائی باریک اندازہ سے بھی چھوٹا ہے کیونکہ اگر ذی مقدار ہوگا، تو تقسیم قطعی اور کسری تو موجود ہی ہیں تقسیم کر دیں گے لہذا جزو کافی باریک ہونا چاہیے۔ پھر غور فرمائیے کہ اس کو دو جسم کے بیچ میں قائم کرتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہوگا کہ دونوں جسم کی تلافی سے مانع ہے یا نہیں وہ ذرہ بے مقدار جسم کی تلافی سے کیسے مانع ہو سکتا ہے۔ اس نے یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے لے کر ناکافی ہے۔ میبذی کی توجیہ بے کار ہے۔ بہر حال دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا دعویٰ باطل ہے۔

فصل فی اثبات الہیولی

ولا حاجة الى اثبات الصورة الجسدية لانها هي الجوهر المبتد في الجهات الثلاث ووجودها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اي جوهرين يحل احدهما في الآخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من النواع الجسم حزة اخرجها لام الصورة الجسمية في الہیولی وبعنی صورة نوعیة و
 سیجئی بیانها

فصل اثبات ہیولی کے بیان میں

اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں متحد ہے اور اس کا وجود بدلتا نہیں۔ اور ہم نے من حیث ہو جسم کہہ کر، کیونکہ فلاسفہ

جسم کے لئے "من حیث ہو نوع من انواع الجسم" بحیثیت نوع کے ایک دوسرا جزو ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسمیہ ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔

تشریح

قولہ الہیونی: یہ دوسری فصل ہے جس میں ہیونی کا اثبات ہے۔ ہیونی ایک جوہر ہے جو عوارض جسمیہ کو قبول کرتا ہے مثلاً اتصال، انفصال وغیرہ۔ ایک یہ بھی تعریف ہے کہ ہیونی جو ہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل قائم نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اس کے ساتھ اتصال نہ ہو۔ اسی طرح صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو اپنے وجود میں ہیونی کا محتاج ہے۔

تشریح

قولہ دلا حاجۃ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جسم ہیونی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو مصنف نے اثبات ہیونی کیا اور اثبات صورت جسمیہ کیوں نہیں کیا۔ اسکا جواب دے رہے ہیں کہ اثبات صورت جسمیہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود بداہتہ معلوم ہے کیونکہ وہ ایسا جوہر ہے جو جسم میں تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اور سب کو بداہتہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اسلئے اس کے اثبات کے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ قولہ من حیث ہو جسم: ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلاسفہ جسم کے اندر تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ تو مصنف نے صرف ردی جزئیوں بیان فرمایا۔ اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہاں جسم کے اعتبار بحیثیت جسم کے مراد ہیں یعنی لا بشرطہ کے درجے میں جسم کا لحاظ کیا گیا ہے۔

قولہ وانما قلنا: اور جو جواب اجمالاً دیا گیا تھا یہاں پر شارح اس کی صراحت بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے اوپر "من حیث ہو جسم" کی قید اس لئے لگائی تھی تاکہ مشائیہ کے قول کا رد ہو جائے اس لئے کہ وہ جسم میں ایک اور جزو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جسم باعتبار نوع کے ایک اور جزو ہوتا ہے۔ جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے اور اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آئندہ آئے گا۔ مشائیہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر واعتراض عليه بثلاثة وجوه الاول انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها الى ذات الموجود غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلامها عن صاحبها بل لا اتحاد في الاشارة العقلية اصلا بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى المحال والمحل الحسي بمقا

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں۔ اول مجرات کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ کیونکہ مجرات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اور اشارہ عقلیہ مجرورات کی طرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے تو مجرور کے اعراض کی جانب کیا جاتا ہے ایسے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ہی نہیں پایا جاتا۔ برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل کی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچ جاتا ہے۔

تشریح

قولہ وقد یقال: اور چونکہ ایک جزر کا دوسرے میں حلول کرنے کا بیان حلول کا معنی سمجھ لینے پر موقوف تھا ایسے شارح نے پہلے حلول کی تعریف بیان کیا۔ قولہ الاولہ: یعنی مجرورات جیسے عقول عشر اور نفوس مجردہ میں علوم، شجاعت و سخاوت کا حلول ہوتا ہے یہ سب عرض ہیں اور عقول و نفوس مجردہ جو اہر ہیں ان میں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ لاہنا لا یثار ایہا یعنی یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ صرف یہ اشارہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے مجرورات کی ذوات محسوس نہیں ہیں۔ اس لئے ان کی طرف اشارہ حسی نہیں کیا جاسکتا۔

جسم کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے اس کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ متکلمین کے نزدیک جسم جزر لا تجزئی سے مرکب ہے۔ اور مشائخہ کے نزدیک صرف دو جزر سے، ہوتی اور صورت جسمہ۔ اشراقیہ کے نزدیک جسم کی ترکیب عرض اور جوہر سے ہوتی ہے۔

قولہ والاشارۃ العقلیۃ: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ سے عام اشارہ مراد ہے۔ خواہ تقدیری ہو یا حسی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صورت جسمہ کے حلول کے معنی میں یہ تعریف بیان کی گئی۔ لہذا یہ خاص جوہر کے حلول کی تعریف ہے یعنی جو اہر مادہ کے مجرورات ان کی تعریف سے خارج ہیں۔ ان کی تعریف سے تعریف نہیں کیا گیا ہے

والثانی انہ لا یصدق علی حلول الاطراف فی محالہا کحلول النقطۃ فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارۃ الی الطرف غیر الاشارۃ الی ذی الطرف

ترجمہ ہنہ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر

صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذوی طرف کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

تشریح

قولہ الثانی: حلول کی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے اور عدم جامعیت کے اعتبار سے ہے کہ یہ تعریف ان اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی جو ان کے محل میں ہوتے ہیں۔ جیسے نقطہ جو خط کا طرف ہے خط میں حلول کرتا ہے۔ اور خط جو سطح کا طرف ہے سطح میں حلول کرتا ہے اور سطح جو جسم کا طرف ہے جسم میں حلول کرتا ہے۔ تو حلول کی تعریف مذکورہ حلول میں صادق نہیں آتی کیونکہ وہ اشارہ جسمی جو طرف کی جانب ہوتا ہے وہ اس اشارہ جسمی کے سوا ہوتا ہے جو ذی طرف کی جانب ہوتا ہے اس لئے کہ اگر نقطہ کی جانب اشارہ کریں گے تو وہ خط کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔ یہی خط کی طرف اشارہ کا حال ہے کہ سطح کی طرف نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اشارہ اتحاد نہیں ہے۔ حالانکہ اطراف اپنے محل پر حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو حلول پایا جاتا ہے مگر تعریف صادق نہیں آتی لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان تكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتدادا خطيا موهوبا اخذ من المشير منه الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا ينطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير ورسم سطحا ينطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصد اولى الخط تبعا والثانية بالعكس

ترجمہ و

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں۔ جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملائی ہوں تو لازم آئے گا کہ یہ تلاقی حال ہے ایک کا دوسرے میں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کی طرف اشارہ

شار کیا جاتا ہے جو کہ اس کا کنارہ ہے۔ اسلئے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہو جائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی ہو ہو مہوتا ہے جو شیر سے شروع ہو کر اس خط کے نقطہ پر پڑتی ہو تا ہے۔ گویا شیر سے نقطہ خارج ہوا اور اشارہ الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط موہوم پیدا ہو گیا اس خط کا طرف اشارہ الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اس کی طرف سے اشارہ الیہ کے خط سے پس گویا شیر سے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنائی جس کی طرف اشارہ الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبنا ہے۔ اور دوسرا اس کے برعکس ہے

تشریح

قولہ الثالث انہ یلزم بین تلاقی کی صورت میں اتحاد اشارہ تو ہوتا ہے مگر ایک طرف کا دوسرے طرف میں حلول نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ حلول میں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محل اور محتاج الیہ ہو اور دوسرا محال اور محتاج ہو۔ اور اطراف متداخلة تلاقی والی صورت میں ایک دوسرے میں حلول نہیں کرتے کیونکہ ایک دوسرے سے بچتی ہوتا ہے محتاج نہیں ہوتا۔ قولہ یکن ان یجاب : خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرض کرو کہ ہم نے نقطہ کی جانب اشارہ کیا تو وہی اشارہ خط کی جانب بھی ہوتا ہے۔ تو اتحاد اشارہ چھپا یا گیا۔

قولہ فائے الاشارة : یہاں سے اشارہ کی چند صورت بیان کرتے ہیں جن میں سے پہلی صورت یہ ہے جس میں شیر نقطہ ہے۔ درمیان میں اس نے ایک خط موہوم بنایا اور اس کا کنارہ اشارہ الیہ خط کے نقطہ پر منطبق ہوا جس میں التباقی کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ نقطہ اشارہ الیہ قصداً ہے اور خط اشارہ الیہ تبنا ہے اور ایک ہی اشارہ سے دونوں طرف اشارہ ہو گیا۔

قولہ امتداد اسطیحا : یہ اشارہ کی قسم ہے۔ امتداد سطحی اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ شیر خط ہو تو وہ امتداد میں طول و عرض بناتا جائے گا اس لئے درمیان میں سطح موہوم بن جائے گی۔

وکن الاشارة الى السطح قد تكون امتدادا خطيا منتہی الی النقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة قصد ادا الى الخط والسطح تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار الیہ فيكون ذلك الخط مشارا الیہ قصد اوبالذات والنقطة والسطح تبعا وبالعرض ، وقد تكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذی هو طرفه على السطح المشار الیہ فيكون السطح مشارا الیہ قصد اوالخط والنقطة تبعا ،

ترجمہ : — اور ایسے ہی اشارہ سطح کی طرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اس کے نقطہ پر ختم

ہوتا ہے۔ پس اس نقطہ کی طرف اشارہ قصد ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعا ہوتا ہے۔ اور کسی امتداد سطحی ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف اشارہ یہ کہ خط پر منطبق ہو جاتی ہے پس یہ خط اشارہ قصد اور بالذات ہے اور نقطہ اور سطح اشارہ تبعا ہوتا ہے۔ اور کسی امتداد جسمی ہوتا ہے۔ اس سطح سے منطبق ہوتا ہے جو اس جسم کا طرف ہے اشارہ یہ کہ سطح پر سطح قصد اشارہ یہ ہے۔ اور خط اور نقطہ تبعا۔

قولا قد تكون امتدادا سطحيا و سطحيا اشارہ یہ کہ سطحی ہوتا ہے۔ اس کی تین قسم ہے۔ اول یہ کہ کسی امتداد خطی ہوتا ہے جبکہ مشیر نقطہ ہو تو در میان میں خط موجود بنائے گا۔ اور سطح کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔

تشریح

قولا امتدادا سطحيا: یہ دوسری قسم ہے۔ یعنی مشیر خط ہے اور در میان میں طول عرض بنائے گا اس کو اشارہ نے امتداد سطحی کہا ہے

قولا امتدادا جسميا: یہ تیسری قسم ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ اشارہ سطح سے کیا جائے تو در میان میں طول، عرض اور عمق تینوں بنائے گا۔ اس نے اس کو امتداد جسمی کہا گیا ہے۔

چونکہ فلاسفر نقطہ کا محلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں مانتے ہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک نقطہ خط کا طرف اور خط سطح کا طرف اور سطح کا طرف ہوتا ہے اس نے اس کو اشارہ بنا کر اتحاد اشارہ کی چند صورتیں شارح نے بیان کیا ہے۔ جو اوپر مذکور ہیں۔

وكن الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتبه الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه انطباقا و هيبا و الحال في تعلق الاشارة قصد او تبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي فهو موهوم اخذ من المشير منتبه الى المشار اليه

ترجمہ و

اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوگا اور اس کے نقطہ پر منتہی ہوگا۔ یا امتداد سطحی ہوگا اور وہ خط منطبق ہوگا جو اس سطح کا طرف ہے اس جسم کے خط پر۔ یا امتداد جسمی ہوگا اور وہ سطح منطبق ہوگی جو اس جسم کا طرف ہے اور اشارہ یہ جسم

کی سطح پر منطبق ہو گا یا اشارہ اطراف و جواب میں نافذ ہو جائے گا اس طرح ہر کہ مشیر کا ہر اشارہ کے جز پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق دیکھا ہو گا۔ اور حال اشارہ کے قصداً یا تبتہً متفق ہونے میں اسی قیاس پر ہے جیسا کہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کی طرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہو گا کہ اکثر محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں استدلال خطی ہی اصل ہے اس لئے کہا گیا ہے کہ اشارہ جیسے استدلال خطی ہو ہو مہم ہوتا ہے۔ جو مشیر سے شروع ہو کر اشارہ تک ختم ہوتا ہے

تشریح

قوله وكن الاشارة الى الجسم: اس کی طرف بھی اشارہ کی گئی صورت ہے
اول یہ کہ استدلال خطی ہو گا۔ یعنی نقطہ مشیر ہو گا اور درمیان میں استدلال خطی ہو ہو مہم ہو گا
اور جسم اشارہ کے نقطہ سے اس کا انطباق ہو گا تو نقطہ قصداً اشارہ ہو۔ اور خط، سطح اور جسم اشارہ
تبعاً ہوں گے۔

قوله امتداد سطحی: یہ دوسرا اشارہ اس وقت ہو گا جبکہ مشیر خط ہو گا اور درمیان میں استدلال سطحی
ہو ہو مہم پیدا ہو گا۔ اور مشیر کے خط کا اشارہ کے نقطہ سے انطباق ہو گا۔ لہذا خط کی طرف اشارہ قصداً ہو گا۔
اور نقطہ، سطح و جسم اشارہ تبعاً ہوں گے۔

قوله امتداد جسمی: یہ تیسری صورت ہے، اس وقت ہو گا جبکہ مشیر سطح ہے تو درمیان میں استدلال
جسمی ہو ہو مہم پیدا ہو گا اور سطح کا جسم سے انطباق ہو گا لہذا سطح کی طرف اشارہ قصداً اور بالذات ہو گا۔
اور خط، نقطہ، جسم کی طرف اشارہ تبعاً ہو گا۔

قوله او ينفذ في: یعنی یا تو مشیر اشارہ کے اطراف میں پیرست ہو جائے گا اور یہ صورت اس وقت
جبکہ اشارہ جسم لطیف ہو جیسے پانی، ہوا وغیرہ۔

قوله ان الاغلب: یعنی نقطہ مشیر ہو اور درمیان میں استدلال خطی ہو ہو مہم پیدا ہو اور اشارہ کے نقطہ
سے مشیر کے نقطہ کا انطباق ہو اور خط، جسم، سطح تبعاً اشارہ ہوں۔

اقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا
يكفي لحصول الحلول بل لابد له من الاختصاص وهو منتف في الاطراف
المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذا لا السمي
بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه و

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اعتراض مذکورہ کا جواب

دیا جائے کہ شخص اتحاد اشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لئے، بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ ایسے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ شے متحقق ہو بعینہ جسم کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور عرض کے۔

تشریح

قولہ الی موضوعہ: موضوع اس محل کا نام ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو اور حصول جسم فی المكان میں جسم میں حال ممکن اپنے وجود میں مکان کا یعنی محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور بعض نے مراحت بھی کیا ہے کہ حصول جسم فی المكان میں حلول نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول سے حصول علی وجہ الاحتیاج مراد ہے۔ مطلق حصول مراد نہیں ہے۔ اور جسم ممکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

وقیل معنی حلول الشی فی الشی ان یکون حاصلہ فیہ بحیث یتحد الاشارة الیہما تحقیقاً کما فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیراً کحلول العلوم فی المجردات، اقول فیہ نظر لا ینہمصر حوا بان الحال منحصراً فی الصورة والعن والمحل فی المادة والموضوع فلا یکون حصول الجسم فی المكان حلولا عند بل صرح بعضهم به وھذا التعریف علیہ اما اذا کان المكان ھو البعد المجرد عن البادۃ فظاہر واما اذا کان المكان السطح الباطن للجسم المحاوی المماس للسطح الظاہر من الجسم المحوی فلان الاشارة الی الجسم المحوی اشارة الی سطحہ وبالعکس والاشارة الی سطحہ اشارة الی السطح الذی ھو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتکون الاشارة الی کل من المتضمن والمكان اشارة الی الآخر

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ شے میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقاً جیسے کہ اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیراً جو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے تصریح کیا ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المكان ان کے نزدیک محلول نہیں ہونا چاہئے بلکہ بعض نے تو اس کی مراحت بھی کر دی ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اور بہر حال جب کہ مکان اگر بعد مجرد عن المادة کا نام ہو تو ظاہر ہے۔ اور مکان

جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اس لئے کہ جسم محوی کی طرف اشارہ بعینہ اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی۔ اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہ اس کی اس سطح کی طرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے کیونکہ وہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ ممکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح قولہ وقد قيل: یہ معلول کی دوسری تعریف ہے جو میرک شاہ بخاری کی طرف منسوب ہے۔

قولہ حلول الاعراض: یعنی سواد کی جانب اشارہ کرنے کے تو اسود کی طرف بھی ہو جائے گا۔
قولہ كحلول العلوم: یعنی کسی کے علم کی طرف اشارہ بعینہ اس عالم کی طرف ہوتا ہے۔
قولہ حصول الجسم في المكان: یہ ایک مثال ہے شارح کے اعتراض کی جس میں ایک شے کا حصول دوسری چیز میں ہے مگر اس کو کوئی فلسفی حلول نہیں کہتا لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔
قولہ البعد المجرد عن المادة: اس پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اشارہ جب جسم کی طرف کریں گے تو وہی اشارہ مکان مجرد عن المادة کی طرف بھی ہوگا۔

قولہ وبالعكس: یعنی جب اشارہ جسم حادی کی سطح باطن کی طرف ہوگا تو بعینہ وہی اشارہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف ہوگا۔

قولہ وبالعكس: یعنی اس سطح کی جانب اشارہ جو جسم محوی کا مکان ہے یعنی جسم حادی کی سطح باطن، بعینہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ان اعتراضات کی وجہ سے صاحب قیل کی حلول کی تعریف دخول غیر کے مانع نہ ہونے کی وجہ سے ٹوٹ گئی۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهييات ان حلول الشئ في شئ ان يكون مختصا به ساريا فيه ويد عليه انه لا يصدق على حلول في الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافا مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة۔

ترجمہ اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شے کا شے میں ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو۔ اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر۔۔ اپنے میں کیونکہ نقطہ مثلا سرایت

نہیں کرتا۔ اور نیز اضافات جیسے ابوت و نبوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزاء کو کہ یہ ابوت کا جز ہے۔

تشریح

قولہ ظاہر کلام المصنف: ماتن کے جوہر اور عرف کے بیان میں حلول کی تعریف کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: کل موجود فلما ان یکون مختصا بشی سائر یا ضیہ اد

لا یکون فاذا کان هو القسم الاول یسوی الساری حالا والمسری فیہ محلا۔ ہر موجود یا تو کسی چیز کے ساتھ خاص ہوگا اور اس میں ساری ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا پس جب قسم اول ہو تو سرایت کرنیوالی شے کا نام حال اور جس میں سرایت کرے اس کو محل کہتے ہیں۔

قولہ حلول الاطراف: نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف ہے۔ اور نقطہ خط پر حلول کرتا مگر سرایت نہیں کرتا جس طرح شکر یا رنگ پانی میں سرایت کرتا ہے۔

قولہ الاضافات: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو یا ایک کا دوسرے پر وجود موقوف ہو۔ جیسے باپ یا بیٹا ہونا۔

ظلام یہ کہ شارح نے سرایت کی قید سے فائدہ اٹھا کر تعریف مذکورہ پر اعتراض کر دیا ہے کہ اضافات وغیرہ پر حلول پایا جاتا ہے۔ مگر سرایت نہیں ہے۔ لہذا اضافات تعریف سے خارج ہیں اس لئے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف مطلقاً نہیں ہے بلکہ مقررہ محل کے حلول کی ہے۔ لہذا اضافات و اطراف کے حلول اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ جو اہر نہیں ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے حلول طریانی کی نہیں ہے جب کہ اضافات اور اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے سریانی نہیں لہذا یہ سب خارج ہیں۔

وقد یقال الحلول هو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر بہ احد المتعلقین نعتا للآخر والاخر منعوتاً بہ والاوّل اعنی النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بدن البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتاً وکون الجسم منعوتاً بہ بأن یقال جسم ابیض ویرجع الی هذا ما قبل من ان الحلول اختصاص احد الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول نعتاً والثانی منعوتاً وان لم تکن ما هیة ذلك الاختصاص معلومة لنا کاختصاص البیاض للجسم لا الجسم بالمكان،

اور کہا جاتا ہے کہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لئے منعوت ہو۔ اول یعنی

ترجمہ

ناعت حال ہے اور ثانی یعنی منوت محل ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیاض اس کی نعت ہو اور جسم اس کا منوت ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم۔ اور بالآخر وہی اعتراض راجح ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اس طرح پر کہ اول نعت ہو اور ثانی منوت ہو۔ اگرچہ اس اختصاص کی مابینیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا۔ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

تشریح

قولہ جسم ابیضی: اس مثال میں بیاض اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جس نے خاص جسم میں سفیدی پھیلانے اور جسم کو بیاض بنانے کا اثر ہے جس کی وجہ سے جسم کو سفید ہونا پڑا ہے۔
حلول کی یہ پانچویں تعریف شارح نے نقل کیا اس میں اور چوتھی تعریف میں فرق جو کچھ شارح اس کے بیان فرماتے ہیں۔

لان بین الفلک وکوکبہ والجسم ومکانہ تعلقا خاصا مصححا لان یقال فلک ملکوک وجسم متمکن کیا ان بین البیاض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان یقال جسم ابیض مع ان الکوکب غیر حال فی الفلک والمکان فی الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص علی مابینا لا یورد علیہ ذلک لکنهم یمتثلون لاثباب حلول شئی فی شئی بمجرد التعلق، الناعت کہا سیجی

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلک اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے فلک ملکوک اور جسم متمکن کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود کہ کوکب فلک میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن لوگ حلول شئی فی شئی کو ثابت کرنے کے لئے صرف تعلق ناعت پر اتکال کرتے ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

تشریح ۱۔ قولہ مہنا: شارح نے یہ فرمایا کہ انجام کے لحاظ سے چوتھی اور پانچویں تعریف

برابر ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ ع۔ پانچویں تعریف کے الفاظ مختصر ہیں اس میں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے۔ ع۔ اس تعریف میں اس بات کا اعتراض ہے کہ اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ ع۔ اس تعریف میں اس کی مراحات ہے کہ حال کا تعلق محل کے ساتھ حلول میں وہی ہے جو جسم ممکن کا مکان کے ساتھ ہے۔ ع۔ اس تعریف میں دور لازم نہیں آتا۔

قولہ علی ما بینا: باقی میں اختصاص کا معنی شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ اختصاص سے مراد یہ ہے کہ حال کا تحقق اپنے شخص کے اعتبار سے بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اور اعتراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ ہوا کہ ذات کا وجود بغیر شخص کے نہ ہو سکے تو چونکہ کو ایک کا اپنے فلک کے ساتھ اسی طرح جسم کا اپنے مکان کے ساتھ بغیر شخص ہونے کے عقلی طور پر موجود ہونا ممکن ہے اسلئے اختصاص مذکور ان میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے یہ تعریف سے خارج ہیں البتہ ایک تعلق اور بھی ہے تو علت اور معلول کا تعلق ہے۔ جس کی وجہ سے معلول کا تحقق بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معلول کی کئی علت ہو سکتی ہیں بدایت ہی طور پر کیوں نہ ہو۔ تو ممکن ہے کہ معلول پایا جائے اور خاص علت نہ پائی جائے۔ اس لئے تعلق خاص کی بحث سے یہ بھی خارج ہے۔

قولہ لکنہم یکتفون: اس نے کہ انہوں نے جہاں علم و قدرت کا حلول نفس ناطقہ میں بیان کیا صرف اتنا ہی کہا ہے کہ یہ قول کہنا درست ہے کہ النفس عالمة، النفس قادرات۔

ویسمی المحل الہیولی الاولی والہادۃ وانما قیدنا الہیولی بالاولی لانہا قد یطلق علی الجسم الذی یتربک منہ الجسم الآخر کقطع الخشب الستی تربک منہا السیر ویسمی ہیولی ثانیۃ والحال الصورۃ الجسمیۃ فان قلت انہم عدا وامباحث الہیولی والصورۃ من الالہی فلم ذکرہا البصنف ہرنا قلت لانہ سلك فی التعلیم مسلک المعلم الاول و قدما الطبیعی علی الالہی کما مر

ترجمہ

اور محل کا نام ہیولی اولی اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ قید کر دیا اسلئے کہ ہیولی کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے کٹری کے تحت کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں۔ اور حال کو صورت جسم کہہ جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو ابھی میں سے شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تعظیم کے

تشریح

بارے میں مصنف نے قسم اول کا طریقہ اختیار کیا ہے جبکہ گند چکا۔
 قولہ ہیولیٰ و حیولی کے اور بھی نام ہیں، عنصر، موضوع، اسطس۔ اور تمام کی گ
 یہ ہے کہ اصل بہ سنت حال کے اصل ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کنورہ کے لئے اصل ہے
 مذکورہ تینوں لفظ بمعنی اصل ہیں لہذا ہیولیٰ اولیٰ تو یہ ہوا۔ اور ثانیہ شے کے اجزاء ترکیب سے کہتے ہیں
 کہ جن سے فکر شے موجود ہوتی ہے۔

قولہ صورة جسمیة جسم من حیث ہو جسم کا جزر صورت جسم ہوتا ہے۔ اس کو طبیعت مقدار
 جو ہر متصل، امر متحد، جو ہر متحد بھی کہتے ہیں۔

قولہ قدم الطبیعی یعنی ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوتی ہے۔ نیز محسوسات اور مادیات کا بھنا
 آسان ہے بتدی کے لئے۔ اور مجرد کا سمجھنا دشوار ہے اسلئے اولاً آسان بحث کو بیان کیا۔ نیز یہاں
 ہیولیٰ اور صورت جسم کو بیان کر دینے سے موضوع کی تحقیق دل نشیں انداز میں ہوگی۔ تاکہ طالب
 کو بصیرت تامہ حاصل ہو جائے۔

ولما كان موضوع الطبیعی الجسم الطبیعی المتألف عن الہیولی والصورة
 فادرا تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية الموضوع وتوضيحها وانها
 قدم ابطال الجزء الذي لا يتجزى عليها لتوقفها عليها وذكر صاحب
 المباحثات لتوجيه ان تلك المباحث من الاثبات ان الاحوال المنكورة
 فيها لا تحتاج الى المادة في التعقل والوجود فان البحث هناك اما عن
 وجود المادة والصورة او عن تلافهما وتخصهما ولكل من ذلك عن
 عن المادة

ترجمہ

اور جب کہ طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے جو ہیولی اور صورت جسم سے مرکب ہے
 تو ان مباحث کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت
 کے لئے۔ اور مصنف کے جزر لای تجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر
 موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الہی میں ہونے کی وجہ بیان کیا ہے کہ یہ
 جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں۔ اسلئے کہ بحث
 وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تخص سے۔ اور ان میں سے ہر ایک
 کو مادہ سے استغناء ہے۔

تشریح :- قولہ لتحقيق ماهية الموضوع : کیونکہ اگر حکمت طبیعی کے موضوع کو بیان

کرتے اور صورت جسمیہ کا ذکر اجمالاً کر دیتے تو موضوع کی ماہیت کی وضاحت نہ ہو سکتی۔
اس مناسبت سے خلاف مقام ان کو اس جگہ ذکر کرنا پڑا۔

اقول هذا الكلام مبني على ان الالهى علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك
الاحوال في الوجودين الى البادة والظاهر - - - من عبارة
اكثرهم انه علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك الاشياء في الوجود
الخارجي والتعلق الى البادة فتوجيهه حينئذ ان يقال ادشبهه في
ان الهیون لا تقتصر فیہا الیہا ولا فی ان الصورة لا تقتصر الیہا فی التعلق
واما ان الصورة لا تقتصر الیہا فی الوجود الخارجي فلما بینوہ من ان
الهیون مفتقرة الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة مفتقرة
الى الهیون فی التشکل دون الوجود لا یلزم الدور۔

ترجمہ و

میں لکھتا ہوں کہ یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ الہی ان اشیا کے احوال
کا جاننے کے لئے وہ احوال دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ اور
غلاسٹہ کی اکثر عبارت سے ظاہر ہے کہ الہی جاننے والے اشیا کے احوال کا کہ وہ چیزیں
وجود خارجی اور تعلق میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔ پس ان مباحث کے الہی میں ذکر کرنے کی
توجہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہوتی ان دونوں وجود میں مادہ کا
محتاج نہیں ہے اور نہ یہ کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج ہے تعلق میں۔ رہا یہ کہ صورت جسمیہ مادہ
کی محتاج خارج میں ہے تو جیسا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہوتی صورت کا وجود اور بقاء
میں محتاج ہے۔ اور ہوتی کی محتاج شکل میں ہے وجود میں نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ آئے
تشریح۔ غلاسٹہ کہ ہوتی دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے۔ اور صورت جسمیہ وجود میں نہیں
مادہ کی محتاج ہوتی ہے اور خارج میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی۔

وبرهان ان بعض الاجسام القابلة للتفكك مثل الباء والنار يجب
ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند انفس والافان لم
تكن اجزاء اجساما لزم الجزء الذي لا يتجزى اذا حفظ جوهرى و
هو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة او انسطم الجوهرى و

هو جو هو لا یقبل القسمة الا فی جهتين واستحال وجودها بمثل ما
مرفی فی الجزء و سیوراده البصنفت وان كانت اجزاءه اجساما منتقل
الكلام اليها ولا بد من ان ينتهی الى جسم لا مفضل فيه بالفعل والا
لزم تركبها من اجزاء غیر امتناهیة بالفعل وهو محال لانه لیستلزم ان
یكون الجسم المركب منها غیر متناهی المقدار

ترجمہ

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ
واجب ہے کہ فی نفسہ متصل واحد ہوں جیسا کہ جس میں بھی متصل واحد ہیں۔
ورنہ پس اگر نہ ہوئے اجسام اس کے اجزاء تو لازم آئے گا جزر لا یخزئی، یا خط جو ہری لازم آئیگا۔
جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جو ہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے
اور دونوں کا وجود نہال ہے مگر کی دلیل ہے۔ جو جزر لا یخزئی کی فنی کے بیان میں گذر گیا۔ اور
عنقریب ہی مصنف اس کو بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ
کلام اس کی طرف منتقل کریں گے۔ اور مزوری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل متصل نہ ہو
جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل مو لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ اس
بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل سے مرکب ہو گا، وہ خود بھی غیر
متناہی ہو گا مقدار میں۔

تشریح

قوله بوجہانہ: اس کی ضمیر کا مرجع اثبات ہوئی ہے، یا مکمل جسم مرکب من
جزئین ہے۔ یعنی یہ برہان اثبات ہوئی پر ہے۔ یا مکمل جسم مرکب من جزئین
ہے۔ ضمیر کا مرجع دونوں نقطہ ہو سکتا ہے۔

قوله عند الحس: یعنی نظر آتا ہے کہ پانی اور آگ متصل واحد ہوتے ہیں ان کے اجزاء انک
الک نظر نہیں آتے۔

قوله لزمہ الجزء الذی: یعنی اگر جسم منقسم ہونے سے قبل متصل واحد نہ ہو گا تو متصل
ہو گا اور جب متصل ہو گا تو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہوں گے تو الخ،

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر خط جو ہری کا وجود ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو دو خط کے
درمیان فرض کریں۔ اب خط وسط عرض میں دونوں خط کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں۔ اگر ہے
تو تقسیم لازم آئے گی جانب عرض میں جالانکہ یہ مسلم ہے کہ خط بجانب طول ہی تقسیم قبول کرتا
عرض میں نہیں لہذا یہ باطل ہے تو مانع نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مانع نہ ہو گا تو متناہی

طرفین سے دونوں خط کو لازم آئے گا۔ اور نہ کوئی خط وسط میں ہو گا نہ طرف میں حالانکہ ہم نے ان دونوں کو فرض کیا تھا۔ لہذا مانع نہ ہونا باطل ہے۔ مگر صریح ہے کہ مانع تلاق طرفین ہونے میں اس خط کی تقسیم جانب طرف میں لازم آتی ہے جو باطل ہے اور مانع تلاق نہ ہونے کی صورت میں تداخل جواہر لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ نیز وسط و طرف باقی نہیں رہتے جو باطل ہے کیونکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کیا ہے۔ بعینہ یہی دلیل سطح جوہری کے بطلان پر قائم کی جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ خط جوہری اور سطح جوہری کا وجود علی سبیل الاستقلال بغیر حلول کے کسی چیز میں محال ہے۔

قولہ تنقل الكلام: اور پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل ہیں یا منفصل، اگر متصل ہیں تو جزو لا تجزئی کا کرم آتا ہے۔ اگر منفصل ہیں تو یہ سوال ہے کہ جو متصل کے جواجز ہیں وہ جسم ہیں یا جزم ہیں اگر جسم الخ الغرض بس طرح تسلسل لازم آئے گا۔

ولا يتوهم ان هذا القول منافي لما صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان تخرج تلك الانقسامات الغير المنتهية من القوة الى الفعل بل المراد منه انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعدها وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدمات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي في الخارج محال مطلقا عند صمد فليس معناه الا ان تاثير القداسة لا يصل الى احد لا يمكن ان يتجاوزها بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القداسة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لانتهاهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

ترجمہ

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کے جس مراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اس قول کا معنی یہ نہیں ہے کہ ممکن ہے کہ یہ انقسامات غیر متناہیہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جہاں کے ما جائے اور پھر انقسام کو قبول نہ کرے۔ ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدرات غیر متناہی ہیں جب کہ غیر متناہی کا وجود خارج میں محال ہے مطلقاً ان کے نزدیک پس متکلمین کے نزدیک اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس

کی قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر اس لئے پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ عدد کی لاتناہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی حد تک نہیں پہنچتے جس سے زائد ہونا ممکن نہ ہو۔

تشریح قولہ ولا یقبل الانقسام؛ بلکہ تقسیم جس حد پر پہنچے گی۔ اس کے بعد بھی تقسیم کو قبول کر سکتا ہے۔ خواہ عقلاً ہو یا فرضاً۔

حاصل یہ ہے کہ تقسیم لائی نہایت کو جسم بالقوة قبول کرتا ہے اور بالفعل جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ سے محال مانتے ہیں۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی کہ جو جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر متناہی ہوتا ہے اس لئے متناہی کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔

قولہ عند المتکلیف؛ اور حکماء کے نزدیک غیر متناہی امور کا وجود مرتب شکل میں اجتماعی طور پر محال ہے اور غیر مرتب تو ان کے نزدیک بھی ممکن ہے۔

قولہ فی لاتناہی الاعداد؛ بلکہ جس حد پر عدد پہنچے گا اس سے زائد ہونا ممکن ہے اسی وجہ سے عدد کو لاتناہی کہا جاتا ہے

ومہنا بحث اذ لا یلزم من ہذا الدلیل ان شیئاً من الاجسام القابلاً للانفکاک ۱ يجب ان یکون فی نفسہ متصل بل غایۃ ما یلزم منہ انہا ۲ يجب انتہاؤھا الی اجسام لا مفصل فیہا بالفعل ویجوز ان تكون ۳ ہذا ۴ الاجسام المتصلۃ التی تلتمی ایہا الاجسام القابلاً للانفکاک غیر قابلاً للانفکاک ۵ وکیف لا وقد قال ذی مقرطیس ان مبادی الاجسام اجسام صغیرا صلیبۃ لا تقبل الانفکاک ۶ وان کانت قابلاً للقسمة الوہیۃ فلا بد لاثبات المرام من نفی ہذا الکلام ۷ وودنہ خرط القتاد

ترجمہ

اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم کو قبول کرے ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہوں بلکہ

زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہا ان اجسام کی ایسے اجسام پر جو جن میں بالفعل فصل نہ ہو۔ اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصل جن پر قابل للانقسام اجسام کی انتہا ہوتی ہے فی نفسہ قابل انفکاک نہ ہوں۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقرطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے جو قابل تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ دہی تقسیم کے قابل ہوں۔ لہذا مقصد کو ثابت کرنے کے لئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے

علاوہ دشوار گھائی کا باریک کرنا ہے

تشریح

قولہ ہفتنا بحث : مذکورہ بالا دیں میں اعراض ہے کہ جسم اگر متصل نہ ہوگا تو متصل ہوگا۔ پھر اس کی دو صورت ہے اول یہ کہ انفصال کی صورت میں اجزاء ہوں گے یا اجسام ہوں گے اگر اجسام ہوں گے تو متصل ہونا ضروری ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔
قولہ غیر قابلۃ للانفکاک : یعنی تقسیم قطعی و کسری کو قبول کرتے ہوں اگرچہ تقسیم وہی قبول کریں۔
قولہ ذی مقراطیس : یہ یونانی لفظ ہے چونکہ باریک ترین اجزاء اس کی ترکیب ہیں اس لئے بہت ہی باریک اجزاء کو ذی مقراطیس بھی کہا جاتا ہے۔
قولہ وان كانت قابلية للقسمة الوهمية : گویا حکیم ذی مقراطیس کی تحقیق کی بنا پر ایسے جسم کا وجود ہے جو بالفعل تقسیم تقسیم قبول نہیں کرتے لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ ہر جز یا جسم قابل تجزی ہے
قولہ لاثبات الہام : یعنی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں وہ متصل واحد ہیں، مذکورہ بالا کلام کی نفی کرنا ضروری ہے۔

قیل الظاهر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول ليس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللانضمام من الدليل البين كونه وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك لاكلها متصل واحد

ترجہ

بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو اسقاط کر دیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہر وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دلیل سے اجسام قابل انقسام کی انتہا اجسام متصلہ تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تمام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہو سکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں۔
قولہ اسقاط لفظ البعض : چونکہ تمام اجسام انفکاک کو قبول کرتے ہیں لہذا کسی کو خاص کرنا اور کسی کو ترک کرنا ترجیح بلا مرجع ہے اس لئے سید شریف نے اپنی شرح کہا کہ متن کی عبارت سے لفظ بعض کو حذف کر دینا چاہئے۔
قولہ متصل واحد : لہذا تقسیم طاری ہونے سے قبل جسم کا متصل ہونا صرف بعض اجسام کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کے لئے۔

ولزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب
الاقتصار على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى يطرد عليه
الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اى
الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لا سبيل
الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة
لان الاتصال لا يزم للمقدار والصورة فانه اذا ورا د الانفصال
انعدمت هويتهما وحدت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه يجب
وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم مملكة والانفصال
كذلك لان المراد منه اما حدث هويتين او عدم الاتصال عما من

شانہا ہو

ترجمہ

اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے
کہ فذاک الجسم المتصل پر ہی الکفایہ کیا جائے۔ قابل انفصال ہے یعنی اس پر انفصال
ظاہری ہوتا ہے۔ پس قابل انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو
مقدار کے لئے لازم ہے یا ماضی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال و انفصال
کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے
لئے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معلوم ہو جائے
گی اور دوسری صورتیں پیدا ہوں گی۔ اور قبول کرنے والا اور اس چیز کا جو اس کے لئے لازم ہے۔
مقبول کے وجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ جبکہ مقبول وجودی یا عدم مملکت ہو
اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہوتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من
شانہ ان کیوں متصلا کا نام ہے۔

تشریح

قوله لان ذلك المتصل: خواه وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں۔ اور
خواہ اجسام منفرد ہوں یا اجرام فلکیہ۔

قوله والمناسب: مناسب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے بعض اجسام کا قابل تقسیم ہونا
ثابت نہیں ہو سکا۔ خواہ مخواہ ان کا استدلال اگر مان بھی لیں تو صرف بعض اجسام کا قابل انقسام
ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کا۔ اسلئے شارح نے المناسب کہہ کر توجہ دلائی ہے اور
ہم کو آپ کو آگاہ کیا ہے کہ کلیت کا دعوی غلط ہے۔

قوله فالقابل للانفصال: قابل انقسام میں تین احوال ہیں یا تو مقدار ہوگا یا لازم مقدار یا

معنی آخر ہے۔ مانتن پہلے دو کو باطل کر کے ثالث کو ثابت کریں گے۔
قولہ لازم للمقدار ہذا اگر مقدار اور صورت دونوں قابل انفصال ہوں تو اتصال و
انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

قولہ فانہ اذا ذہیہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے۔
قولہ حادث ہویتان اخروی ذہیہ ایک اینٹ کے دو ٹکڑے کر دیا تو اینٹ کی ۱۰ اربح والی
لمبائی اور صورت ختم ہو جائے گی اور ۵ اربح کے دو ٹکڑے نکل آئیں گے ان دونوں ٹکڑوں
کی صورت اور مقدار اینٹ کی صورت و مقدار سے جدا ہوگی۔

قولہ عما من شانہ ذہیہ اس جگہ شارح نے دو قید لگائی ہے کہ مقبول وجودی ہو یا انفصال و
اتصال کے درمیان عدم و ملکہ کی نسبت ہو۔ کیونکہ اگر مقبول وجودی نہ ہو بلکہ عدمی ہو تو قابل
کے وقت مقبول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے موجود عدم کو قبول کرتا ہے اس کے باوجود عدم
طاری ہونے کے وقت موجود معدوم ہوتا ہے۔ موجود نہیں رہتا۔ اور انفصال کے وجودی ہونے
یا عدم ملکہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انفصال کی دو تعریف ہے۔ اول حدوث ہوتین یعنی دو
حقیقت کا پیدا ہونا۔ ثانی معنی یہ ہے کہ عدم الاتصال عما من شانہ ان کیون متصلا یعنی جس میں
اتصال ہونا ممکن ہو اس میں اتصال نہ ہونا انفصال ہے۔ پہلی تعریف کی بنا پر انفصال وجودی
ہے اور اتصال بھی۔ تو اتصال اور انفصال میں نسبت تضاد کی ہوگی۔ اور دوسری تعریف
کی بنا پر دونوں میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہوگی۔

فتعین ان یکون القابل معنی آخر و هو المعنی من الہیوئی لا یخفی علیک
انہ لا اشعار فی ہذا الکلام انی ان الہیوئی جو ہو محل للصورة والتقریر
الجامع ما ذکرہ بعض المحققین من ان الجوہ الواحدی المتصل فی حد
ذاتہ لو کان قائما بذاتہ لکان تفریق الجسم الی جسمین اعداما للجسم
بالکلیۃ وایجاد الجسمین اخرین من کتم العدم وذلك لان الجسم
المتصل فی حد ذاتہ اذا کان ذرا عین مثلا فاذا طرء علیہ الانفصال
وحصل ہناک جسمان کل واحد منہما ذراع فحیث شئ لا یکون ذلک
المتصل الواحد انی الذی کان ذرا عین بلا مفصل باقیًا بذاتہ ضرورۃ
ولم یکن ہذا الجسمان موجودین فیہ والا لکان ذا مفصل بالفعل لا
متصلا فی حد ذاتہ فقد عدم ذلک المتصل بالکلیۃ ووجہا متعللان

آخر ان من کتم العدم

ترجمہ

پس متین ہو گیا کہ قابل معنی آخر ہے اور یہی پورا مقصود ہے یہی ہے۔ آپ
پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف کے اس کلام میں نئی اشارہ اس بات
کی طرف نہیں ہے کہ یہی جوہر ہے اور صورت جسم کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر
کیا ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تقریر دو جسموں کی طرف اس
جسم کو بالکل معدوم کر کے ہو گا اور دو جسموں کو کتم عدم سے وجود بنا ہو گا۔ اور جب اس پر انفصال
طاری ہو گا اور دو جسم اس جگہ حاصل ہو گئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک گزے تو اس وقت یہ متصل
وحدانی جو پہلے بلا فصل کے دو گز تھا، بعینہ باقی نہ رہے گا اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ دونوں جسم اس
میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بافضل منفصل ہو گا نہ کہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل
معدوم ہو گیا اور دو دوسرے متصل پردہ غیب سے وجود میں آ گئے۔

تشریح

قولہ متین: مطلب یہ ہے کہ جب جسم تعلیمی مبنی مقدار اور صورت جسم انفصال
کو قبول نہیں کر سکتا تو کوئی تیسری چیز ہے جو انفصال اور اتصال کو قبول کرے
والا ہے اور یہی ہے یہی مقصود ہے لہذا تمام اجسام جو انفصال کو قبول کرتے ہیں ان میں یہی کا
ثبوت ہو گیا۔ معلوم ہو کہ اس فصل میں یہ پہلا دعویٰ ہے یعنی اثبات یہی ہے۔
قولہ لا یخفی علیک: یہاں بات پر ایک اعتراض کیا جا رہا ہے کہ مدعی پورے طور ثابت ہو سکا۔
قولہ من کتم العدم: اول کا معدوم ہونا اور دوسرے دونوں کا عدم سے وجود میں آنا باطل ہے۔

فلا بد هنا من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين
ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريقا
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك
الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع ...
المتصلين منفصلا متعدد او كل من ذلك المتعد ومتصل واحد فلا
يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا
بوحده ومتعدا بالمتعدد ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا
وانفصال بعضه عن بعض

ترجمہ

راعترا من سے بچنے کے لئے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی آخر دونوں حالتوں میں یقینہ باقی بھی رہے گا۔ تاکہ تفریق و تقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا اور امر آخر بعینہ دونوں قسم کے لئے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لئے واسطہ ہے اور وہ شے مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی۔ اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی۔ اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا۔ پس وہ شے مشترک فی تقسیم واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل بلکہ وہ تمام میں اس جو ہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہوگی۔ پس شئی مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں متعدد ہوگی۔ اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور انفصال کے وقت بعض کے بعض سے۔

تشریح

قولہ اعد اما بالکلیۃ تاکہ بالکل معدوم کرنا لازم نہ آئے بلکہ اتصال زائد ہو جائے اور دوسرے دو متصل وجود میں آجائیں۔

واذا کان ذلك الشئ مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعدد اكان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به باعتباره فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال .. فيكون جوهر اقطاعي هذان الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صور جسمية والجسم المطلق مركب منهما

ترجمہ

اور جب شئی واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد سے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شئی آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کی صفت ہوگا۔ لہذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لئے محل ہوگا اور منفصلین کے لئے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کا فی حد ذاتہ محل ہے اس کا ہیولی اولی نام ہے اور جو ہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں مرکب ہے قولہ للمنفصلين حال الانفصال جس وقت متصل واحد میں انفصال طاری کر کے دو متصل بنا دیا جائے۔ تو امر آخر قطعی طور پر جوہر ہوگا۔ یعنی

تشریح

جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ اس آخر پر حلول کرتی ہے تو چونکہ صورت جسمیہ جو ہر ہے اور جو ہر کی عرض میں حلول نہیں کرتا لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ جو ہر ہے۔ اور امر آخر سے ہیونی مراد ہے لہذا ہیونی کا جو ہر ہونا ثابت ہو گیا نیز صورت جسمیہ کا محل ہونا ثابت ہو گیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں جسم مطلق، جو ہر متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ اور جو ہر جو محل ہوتا ہے اس کو ہیونی ادنیٰ کہا جاتا ہے اور جو ہر متصل فی حد ذاتہ جو کہ ہیونی میں حلول کرتا ہے اس کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور جو ان دونوں جو ہر سے مرکب ہو اس کو جسم مطلق کہتے ہیں۔

اقول فیہ بحث اذ لا بد لبیان حلول الصورة الجسدية فی الهيونی من اثبات ان الصورة نفسها لغت للهيونی كما ان البياض لغت للجسم ولا یجدي ما ذكره من ان الصورة واسطة لاثبات الهيونی بالوحدة والکثرة والاتصال والانفصال والالزمان یكون الجسم حالاً فی العرض القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض

ترجمہ

میں کہہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ ہیونی میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لئے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ فی نفس صورت ہیونی کے لئے لغت ہے جس طرح بیاض جسم کے لئے لغت ہے اور جو مقررہ ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت ہیونی کے اتصاف بالوحدة والکثرة والاتصال والانفصال کے لئے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنے والا ہے۔ وہ عرض جو خود اس جسم کی قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے موصوف ہونے کا تحیز بالعرض کے ساتھ۔

تشریح

قولہ ولا یجدي ما ذکرہ چونکہ صورت واسطہ ہے لہذا صورت حال ہے اور ہیونی محل ہے۔ حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو اتصاف کے لئے واسطہ ہو وہ حال بن جائے تو یہ چیز قابل اعتراض ہے۔

قولہ حالاً فی العرض القائم بہ : حالانکہ کوئی فلسفی جسم کو حال اور عرض کو محل نہیں کہتا۔ قولہ لان الجسم واسطہ : یہ مذکورہ اعتراض کی دلیل ہے جو بطور مثال کے پیش ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک کے متصف بالادوات ہونے کے لئے امر متصل واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ یعنی امر متصل (صورت جسمیہ) اتصاف، انفصال، واحد اور متعدد دونوں میں امر مشترک یعنی ہیونی کے لئے واسطہ ہے لہذا حال ہے اور ذی واسطہ یعنی ہیونی اس کا محل ہے

ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ جسم کے لئے سواد و بیاض وغیرہ امر عام ہے جسم جب کسی مکان میں موجود ہوگا تو اس کے واسطے سے اس کا بیاض و سواد بھی اس مکان میں حاصل ہوگا۔ تو سواد و بیاض کے ممکن بالمكان ہونے میں جسم کا واسطہ ہوتا ہے نہ کہ مکان چاہئے کہ جسم حال ہے اور عرض اس کا محل ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

ويمكن ان يجاب عنه بان حلول العرمن في شئ يقتضي ان يكون الاول نفسه نعتا للثاني وحلول الجوهر في شئ يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتا للثاني بالعرض والجسم ليس واسطة لانتقال العرض بجميع نعوتہ وقولهم الاختصاص الناعت يشمل القسمين ،

ترجمہ اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں قائم کرتا ہے کہ اول نعت سے ثانی کے لئے۔ اور جو ہر کا کسی چیز میں اس بات کا قائم کرنا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لئے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لئے بالعرض ثابت ہوں اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ عرض ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں جسم کو شامل ہے۔

تشریح غلامہ جواب یہ ہے کہ جسم اگرچہ عرض کا واسطہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ جسم سے اپنے تمام اوصاف کے عرض کے ممکن بالمكان ہونے کے لئے واسطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ جسم کے اوصاف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قائم بذاتہ ہوتا ہے جو ہر ہوتا ہے بیوی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے مگر ان اوصاف کے ساتھ عرض متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا صورت جسم کے وحدت، کثرت، اتصال، انفصال میں واسطہ ہونا بیوی کے واحد، کثیر، متصل، منفصل ہونے میں اور جسم کے واسطہ ہونے میں عرض کے ممکن بالمكان ہونے میں فرق ہے۔

قولہ وقولہم یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حلول کی تعریف اختصاص ناعت سے کی گئی ہے۔ تو شرع نے جواب دیا کہ اختصاص ناعت بطور عموم مجاز کے دونوں قسم کو شامل ہے خواہ شے فی نفسہ نعت ہو یا مع اپنے صفات کے نعت ہو۔ مطلب یہ کہ اختصاص ناعت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس کو ناعت ہونے میں فی الجملہ دخل ہو خواہ بفساد ہو یا تمام اوصاف دیگر کے واسطہ بن رہا ہو۔

واعلم ان ما ذکرنا هو من هب المشائین کا راسطو والستینین ابی نصر ابی علی
واما الاشراقیون کالافلاطون والتشیخ المقتول فذہبوا الی ان الجوهر
الوحدانی المتصل فی حد ذاته قائل بذاته غیر حال فی شیء آخر لکونہا
متحدین بذاتہ وهو الجسم المطلق فهو عندہم جوہر بسیط لا ترکیب
فیہ بحسب الخارج اصلا وقابل لطریان الاتصال والانفصال مع بقائہ
فی حالتین وهو من حیث جوہرہ وذاتہ لیسہی جسمًا ومن حیث قبولہ
للمصورة النوعیة من انواع الجسم لیسہی ہیولی،

ترجمہ

اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائخ کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور
شیخ ابونصر فارابی اور ابوعلی بن سینا۔ اور بہر حال اشراقیہ جیسے افلاطون
اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاته قائم بذاتہ
ہوتا ہے۔ شیء آخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحدین ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہذا جسم
مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار
سے۔ اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں
باقی رہتا ہے۔ اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے۔ اور اس حیثیت سے
کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام ہیولی ہوتا ہے۔

تشریح

تو لے د اعلیٰ ان ما ذکرنا : اور چونکہ ہیولی کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے
اسلئے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اختلاف ہیولی کے مفہوم میں
نہیں ہے بلکہ مصداق میں ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام حکماء بالاتفاق ہیولی اور مادہ کو اتصال اور
انفصال، وحدت ان فی حیوانی اور جادی کے لئے قابل بایتے ہیں۔ یہ مفہوم جس چیز میں صادق
آئے گا اس کو ہیولی یا مادہ کہا جائے گا۔ البتہ مصداق میں مختلف اقوال ہیں۔ مثلاً متکلمین ہیولی
کو جزیر لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور نظام معتزلی اجزاء غیر متناہیہ کو مادہ اور ہیولی کہتے ہیں۔ اور ذمیرائیس
اجزاء صغار صلبہ کو ہیولی اور مادہ کہتے ہیں۔ افلاطون اور ان کے رفقاء یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم
بسیط متصل فی حد ذاته کا نام ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم کا ایک جز
ہے جو دوسرے جز متصل کے لئے محل ہے۔
شارح اس جگہ یہ کہتے ہیں کہ اوپر ہیولی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مشائخ کی بیان کردہ تعریف
تو لے فی حالتین : اس سے مراد حالت اتصال اور حالت انفصال ہے۔

واذا ثبتت من ذلك الجسم مركب من الهیونی والصورة وجب ان تكون الاجسام كلها مركبة من الهیونی والصورة لان الطبيعة المقدار ای الصورة الجسمیة اما ان تكون بذاتها فنیة عن المحل او لم تكن و... الاول محال والا لا استحالة حلولها فی المحل المستلزم لا فتقارها الیه لان الغنی بذاته عن الشیء استحالة حلوله فیہ فتعین افتقارها بذاتها الی المحل وفیه نظر لانه لا یلزم علی تقدیر عدم الغنی الذاتي الافتقار الذاتي لا فتقار ان لا یكون الشیء غنیاً لذاته عن المحل ولا محتاجاً لذاته الیه بل یعرف من کل منها ما له عن علته خارجیتاً

ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ تمام اجسام بھی ہیونی اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ طبیعت مقدار یہ یعنی صورت جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہو گا یا نہ ہو گی اور اول محال ہے۔ ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہو گیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اس لئے کہ احتمال ہے کہ اسے لذاتہ محل سے غنی نہ ہو اور نہ لذاتہ اس کی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک غلت خارجی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے۔

تشریح

قوله ان ذلك الجسم: یعنی جو جسم متصل واعداد قابل التقسام ہے۔
قوله الاجسام كلها: خواہ فلکی ہوں یا عنصری اور قابل التقسام ہو یا نہ ہوں۔
قوله الطبيعة المقدار: صورت جسمیہ کا نام طبیعت مقدار یہ اس لئے ہے کہ مقدار اس کے لئے لازم ہے
قوله حلولها فی المحل: کیونکہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت بغیر احتیاج کے نہیں پایا جاتا اس لئے اگر صورت جسمیہ میں حلول کی شان پائی جاتی ہے تو احتیاج ضروری ہے۔
قوله فیہ نظر: اس اعتراض سے پہلے سمجھو کہ معترض نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا ہے کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی دونوں تمیزیں ہیں جن کا شے سے جدا ہونا جائز ہے مثلاً سودا اور بیاض جسم کو عارض ہو ہیں اور جسم اپنی ذات میں نہ اسود ہوتا ہے نہ ابیض بلکہ کسی سیری قوت کی بنا پر سودا و بیاض جسم کو عارض ہو جاتے ہیں۔

قوله کل واحد: یعنی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی میں سے ہر ایک،

قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا واذ لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغنى عن المحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون ذلك انشي علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا تكون ذاته علة للاحتياج الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه او لا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج ،

ترجمہ

شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسے کہئے یا تو لذاتہ محل کی محتاج ہوگی یا نہیں۔ اور جب لذاتہ محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاتہ مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو۔ برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صورت کے علاوہ کوئی دوسری شے احتیاج کی علت ہو۔

تشریح

قولہ لا واسطۃ : کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ لہذا یا غنی ذاتی ہو گیا یا احتیاج ذاتی قولہ فاما ان یکون : یہ شارح مواقف کی دلیل ہے۔ قولہ سوى عدم الحاجة : جب احتیاج کی نفی ہوگی تب ہی غنی ذاتی حاصل ہو سکتا ہے۔ قولہ فلا نسلم استحالة : یعنی بیوقوفی میں صورت کا حلول محال ہے۔ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ قولہ علی تقدیر الغنى الذاتي : یعنی ہم فرض کرتے ہیں کہ صورت جیسے کو محل سے غنی ذاتی حاصل ہے۔ اس کے باوجود اس کا محل میں حلول ممکن ہے۔ الحاصل : یہ ایک علمی اور اصطلاحی بحث ہے جس کے لئے بطور تمہید پہلے یہ سمجھ لیں کہ قضیہ شرطیہ کی ایک قسم یہ ہے کہ قضیہ منقسمہ کی تین قسم ہے : ۱۔ منقسمہ حقیقیہ جیسے یہ عدد زوج ہے یا فرد ہے۔

(۱۲) اگر دو نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم صرف صدق میں یعنی وجود میں کیا جائے عدم میں نہیں وہ مافقہ الجمع کہلاتا ہے جیسے ہذا الشی اما شجر او حجر، اس میں دونوں نسبت کا اجتماع تو محال ہے ہاں دونوں کا ارتقاع ممکن ہے۔

(۱۳) اگر دونوں نسبت میں منافات یا سلب منافات کا حکم فقط کذب میں ہو تو وہ مافقہ الخلو ہے۔ جیسے زید فی البحر او لا یغرق، اس میں دونوں کا ارتقاع محال ہے۔ اجتماع ممکن ہے۔

مذکورہ بحث میں غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے لزوم اور عدم لزوم کو مذکورہ منطقی اور اصطلاحی سے سمجھئے۔ شارح نے اس کی طرف اپنے بیان میں اشارہ بھی کیا ہے کہ فاشرطیہ ممنوعہ کہتا ہے۔

شارح کی نظر کا بیان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت بذاتہ محل سے غنی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ محتاج ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم منفصلہ حقیقیہ ہے۔ شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ تقسیم مافقہ الجمع ہے جس میں دونوں کا رخ جائز ہے۔ یعنی طبیعی صورت جسمیہ نہ لذاتہ محل سے مستغنی ہے اور نہ ہی محتاج لذاتہ ہو بلکہ امر خارج کی بنا پر کبھی محل سے مستغنی ہو جاتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہذا اگر مقدم کی غنی کر دی جائے تو اس سے تالی لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں ہی مرتفع ہوں۔

شارح مواقف کی مذکورہ عبارت سے میبذی کی نظر کا جواب ہو سکتا ہے اس لئے شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنی لذاتہ اور احتیاج لذاتہ دو نفی ہیں۔ مقدم صادق ہوگا تو ثنائی کاذب ہوگا۔ اور اول کاذب ہوگا تو ثنائی صادق ہوگا۔ اور چونکہ تقیضین کا ارتقاع محال ہے۔ اس لئے جب احتیاج لذاتہ تحقق نہ ہوگا، تو غنی لذاتہ تحقق ہوگا۔ اس لئے غنی لذاتہ کا معنی عدم احتیاج ہے۔ اس لئے یہاں تیسرا احتمال نہیں پایا جاتا۔ لہذا میبذی کی نظر باطل ہو جائے گی۔

قولہ الاول فیہ : شارح موافق سید شریف کے استدلال کا جواب دے رہا ہے کہ غنی ذاتی عن المحل سے ان کی مراد کیا ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ذریعے عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اگر صورت لذاتہ محل کی محتاج نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کی علت بن جائے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات نہ علت احتیاج ہو اور نہ علت عدم احتیاج ہو۔ اور ارتقاع تقیضین بھی لازم نہیں آتا اس لئے تقیضین پر حکم ذات کے اعتبار سے نہیں ہے اور اگر شارح مواقف کی مراد غنی ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات احتیاج کے لئے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اس صورت میں شارح مواقف کی عبارت سے ماتن کی عبارت کی صحت ممکن نہیں ہے کیونکہ مصنف کا یہ قول جب صورت کی

ذات احتیاج کی علت نہ ہوگی تو اصول ہی محال ہو جائے گا۔ تسلیم نہیں ہے کیونکہ حلول کے لئے ذاتی احتیاج بایں معنی کہ حلول کرنے والے کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے اس لئے کہ حلول کے لئے صرف احتیاج ہونا ضروری ہے خواہ اس کے لئے ذات علت ہو یا نہ ہو یا کوئی اور دوسری چیز علت ہو۔

فکل جسم مرکب من الہیونی والصورة هذا الحكم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسمیة ما هیة نوعیة اذ یحتمل ان تكون جنسا او عرضا عاما وحينئذ یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادها واستبدال الشیم فی الشفاء علی ذلك بان الجسمیة اذا خالفت جسمیة اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبیعة فلکیة وتلك لها طبیعة عنصریة الی غیر ذلك من الامور الاتی تلحق الجسمیة من خارج فان الجسمیة امر موجود فی الخارج والطبیعة الفلکیة مثلا موجود اخر وقد انضات هذه طبیعة فی الخارج الی طبیعة الجسمیة المتنازعة عنهما فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم لا یوجد فی الخارج ما لم یتنوع بفصول ذاتیة بان یكون خطا او سطحا مثلا وکل ما كان اختلافه بالخارجیات دون الفصول كان طبیعة نوعیة

ترجمہ

پس ہر جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ یا ہیئت نوعیہ ہے اسلئے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفاء میں شیخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب (دوسری صورت جسمیہ) مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لئے طبیعت فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لئے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور میں سے جو جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتا ہے اسلئے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعت فلکیہ مثلا خارج میں موجود آخر ہے اور تحقیق یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعت جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں متنازعے بخلاف مقدار کے مثلا اس لئے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو۔ اور ہر وہ امر جس

تشریح

میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے حصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا تو وہ طبیعی نوعیت ہوتی ہے
 قولہ مصورة نوعية: کیونکہ جب مابہیہ نوعیت ہوگی تو چونکہ نوع کا حکم اس کے
 تمام افراد کے لئے برابر ہوتا ہے اس لئے جب بعض افراد صورت جسمیہ کے
 ہیوتی سے مرکب ہوئے تو صورت جسمیہ کے تمام افراد ہیوتی سے مرکب ہوں گے
 قولہ ادعوی عام: اگر صورت جسمیہ جنس ہوگی تو افراد کے لئے حکم مساوی نہیں ہوتا لہذا صورت
 کے ایک نوع کے لئے ہیوتی سے مرکب ہونا ضروری ہو دوسری نوع کے لئے مرکب ہونا ضروری نہ
 ہو جس طرح حیوان مابہیہ جنسیہ ہو اس کے بعض افراد کا ناطق ہونا ضروری ہے مثلاً انسان کے لئے
 مگر دوسرے افراد مثلاً غنم، بقر وغیرہ کے لئے ناطق ہونا ضروری نہیں ہے۔
 قولہ علی ذلك: یعنی صورت جسمیہ کے لئے مابہیت نوعیت ہونا ثابت کیا ہے۔
 قولہ طبیعة فلکیة: یعنی اس صورت جسمیہ کی صورت نوعیت فلکی ہے۔
 قولہ بجنالات: اس پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ صورت جسمیہ کی طبیعت خارج میں موجود ہے ابی
 مقدار کی۔ طبیعت بھی موجود فی الخارج ہے مثلاً غلط، سطح وغیرہ۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں

وفیه نظر لجوان ان تكون جسمیة الفلك المنضمة فی الخارج الی طبیعة
 الفلکیة مخالفة فی الحقیقة لجسمیة العناصر المنضمة فی الخارج الی
 طبیعة العناصر، ویکون مطلق الجسمیة عرضاً عاماً و طبیعة جنسیة
 مشتركة بین الجسمیات المتخالفة الحقائق و انحصار بابہ التخالف
 بین الجسمیات فی تلك الامور الخارجة عنها المنضمة الیہا بحسب
 الخارج ممنوع لا بد له من دلیل،

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت
 فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالفت ہو جو
 خارج میں طبیعت عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعت جسمیہ جو کہ
 جو مشترک ہو مختلفہ الحقائق جسمیات کے درمیان۔ اور بابہ التخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا
 ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کی طرف باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے۔
 اس لئے دلیل ضروری ہے۔

تشریح: قولہ وفیه نظر: اختلاف صورت جسمیہ کے طبیعی نوعیت ہونے پر ہے۔

قولہ الی الطبیعة العنصریة : یہاں پر صورت جسمیہ دو ہیں۔ اول عناصر کی، دوم فلک کی۔ عناصر کی صورت جسمیہ طبیعیہ عنصری کے ساتھ اور فلک کی صورت جسمیہ طبیعیہ فلکی کے ساتھ خارج میں منقسم ہو مگر مطلق صورت جسمیہ عرض عام ہو یعنی ذات نہ ہو یا پھر طبیعیہ جسمیہ ہو تو ایسے تمام جسمیات میں مشترک ہے جن کی حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق صورت جسمیہ جنس ہے یا عرض عام ہے۔

وقد یقال ھب ان الجسمیة طبیعة نوعیة لکن لا نسلم وجوب تساوی افرادھا فی الحاجة الی الہادۃ وانما یكون كذلك لو كانت محتاجة الی الہادۃ بذاتھا وھو ممنوع لجواز ان یكون الاحتیاج الیھا بالتشخصھا فان الطبیعة النوعیة مختلفۃ بالتشخصات کہا ان الطبیعة الجسمیة مختلفۃ بالفصول فلما جازا اختلاف مقتضی الطبیعة الجسمیة بحسب اختلاف الفصول فلم لا یجوز اختلاف مقتضی الطبیعة النوعیة بحسب اختلاف الشخصات و یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورة ان الحاجة الی الہادۃ لیست من جهة ھذہ الجسمیة وتلك الجسمیة وھذہ الجسمیة انما ھی الطبیعة الجسمیة وھذیةھا فلما لم یکن للھذیة دخل فی الحاجة الی الہادۃ کان الحاجة الی الہادۃ امرالا یعرضھا الا لذاتھا فتأمل

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ فرض کر دو کہ جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادہ جسمیہ کے شخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعیہ نوعیہ شخصیات سے ہی مختلف ہوتی ہے۔ جس طرح ہر کہ طبیعیہ جسمیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے۔ پس جب طبیعیہ جسمیہ کا تقاضہ مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعیہ نوعیہ کا اختلاف شخصیات کے اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم براہرہ جانتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج بذہ الجسمیہ اور ملک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور بذہ الجسمیہ تو طبیعیہ جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے لہذا جب ہر ذہن کو احتیاج الی المادہ میں دخل نہیں ہے۔ تو احتیاج الی المادہ ایسا امر ہوگا جو صرف افراد

کی فات کو عارض ہوتا ہے

تشریح

قولہ وقد یقال: بصورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر ایک اعتراض ادا پر کیا گیا
اب یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے۔ مگر اس اعتراض پر معترض نے صورت
جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا تسلیم کر کے اعتراض وارد کرتا ہے۔

قولہ محتاجۃ الی المادۃ بدن اہم: کیونکہ نوع کی ذاتیات میں تمام افراد کا تقاضہ مساوی ہوتا ہے۔
قولہ لجوانہ ان یکون: اور شخص ہر نوع کا جدا گانہ ہوتا ہے لہذا شخص کا تقاضہ بھی جدا گانہ
ہو گا پس جائز ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ تو مادہ کی محتاج ہو یعنی محل اور ہیولی کی مگر صورت جسمیہ فلکیہ مادہ
محل اور ہیولی کی محتاج نہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ اس اعتراض میں یہ مسلم ہے کہ صورت جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ نوع کا
تقاضہ اپنے افراد میں مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً ناطق ایک نوع ہے جس کا تقاضہ حیوان ناطق یعنی انسان
کے تمام افراد زید، عمر، بکر وغیرہ میں برابر ہوتا ہے۔ اس کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ
تقاضہ میں مساوات اس وقت ہوا کرتی ہے جب کہ نوع کا کوئی تقاضہ ذاتیات کا ہو مثلاً زید، عمر وغیرہ
جسم اور ناطق اور حیوان ہونے میں سب برابر ہیں۔ اس تقاضہ میں ہو سکتا ہے کہ زید تو جسم ہو مگر عمر وغیرہ
جسم نہ ہوں۔ معترض نے کہا کہ ممکن ہے یہ طبیعیہ نوعیہ کا تقاضہ شخص کی وجہ سے ہو تو چونکہ نوع کے ہر فرد کا
شخص الگ الگ ہوتا ہے اس لئے شخص کے تقاضہ میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ
صورت جسمیہ عنصریہ کی طبیعیہ نوعیہ اپنے شخص عنصری کی وجہ سے مادہ کا تقاضہ کرتی ہو، مگر صورت جسمیہ
فلکیہ کی طبیعت نوعیہ شخص مادہ کا تقاضہ نہ کرتی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔

قولہ ویجاب عنہ: اور کہئے گئے اعتراض کا شارح جواب دے رہے ہیں۔

قولہ فتأمل: فور طلب امر یہ ہے کہ اس جواب میں سوائے پہلی بات دہرانے کے اور ادعا محض
کے کوئی استدلال الگ سے پیش نہیں کیا گیا ہے جبکہ محض دعویٰ مقولات میں قابل تسلیم نہیں ہوتا۔ اور
غالباً شارح نے اس سے دوسری طرف اشارہ کیا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ بات ہے، کہ
صورت مادہ کی طرف اپنے شخص کے اعتبار سے محتاج ہوتی ہے اور مادہ صورت کی طرف اپنے وجود
میں محتاج ہوتا ہے لہذا صورت کا محتاج الی المادہ ہونا شخص کی بنا پر ثابت شدہ حقیقت ہے۔
اور اس سے انکار کرنا اور برباہت کا دعویٰ محض مکارہ ہے۔

فصل فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الہیولی، لا یخفی علیک
ان هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المال لانها لو وجدت

بنا انہا بدون حلولہا فی الہیولی فاما ان تكون متناہیۃ او غیر متناہیۃ لا
سبیل الی الثانی لان الاجسام اسما دیہا الابعاد ولا تخلو عن بعد کلہا متناہیۃ
والا لامکن ان ینخرج من مبداء واحد امتدادان علی شق واحد کا نہا
ساقا مثلث وکلما کان اعظم کان البعد بینہما انزید فلو امتد الی غیر النہایۃ
لامکن بینہما بعد غیر متناہ مع کونہ محصورا بین حاضرین ہف،

ترجمہ

فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ بیولی سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ غلطی نہ رہے کہ
یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں۔ اس لئے کہ اگر صورت
بذاتہ غیر بیولی میں حلول کے پانی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے
اس لئے کہ اجسام مراد اجسام سے ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام
متناہی ہیں۔ ورنہ پس ممکن ہو گا کہ مبدأ واحد سے دو امتداد ایک ہی پنج پر خارج ہوں گویا کہ وہ دونوں
کے دوساق ہیں۔ اور جب دو دونوں ساق بڑے ہوں گے تو بعد جو درمیان میں ہے زائد ہو جائے
پس اگر دونوں غیر متناہی تک ممتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر
متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو عامروں کے درمیان گھر ہو ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔
تو لا ینفی علیہ : لہذا اس مقصد کی علاوہ فصل دے کر بیان کرنے کی کوئی
مزدت نہ تھی۔

تشریح

تو لا اسما دیہا الابعاد : گویا خاص ہو کر عام مراد لیا ہے اور ایسا اس لئے کیا کہ متناہی یا غیر متناہی ہونا
انہیں ابعاد کا وصف ہے جسم فی نفسہ نہ تو متناہی ہوتا ہے نہ غیر متناہی۔
تو لا علی شق واحد : ایک خط اگر ایک گز لیا ہو تو دوسرا بھی اتنا ہی ہو۔ اگر اول دو گز ہو تو ثانی بھی
اتنا ہی ہو۔

تو لا ساقا مثلث : جیسے یہ Δ شکل ہے۔ گویا دونوں ممتد ہونے والے خط کا پنج بصورت مثلث
ہونا چاہیے۔

تو لا کان البعد بینہما انزید : تین چیزیں ماتن کے بیان کیے ہیں۔ اول یہ کہ مبداء ہو۔ ثانی یہ کہ دو خط
ہوں اور ان میں امتداد بشکل مثلث ہو۔ ثالث یہ کہ اسی قدر درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا رہے مثلاً
دونوں خط کی الگ الگ لمبائی دو دو گز ہے تو فاصلہ کی چوڑائی بھی دو گز ہونا چاہئے۔

واعترض علیہ الشیخ فی الشفاء بان لا نسلم انہ یلزم وجود بعد بین

الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یكون التزاید الى غیر النہایۃ لکن لیس یلزم منه ان یكون هناك بعد من ائد الى غیر النہایۃ بل کل بعد فرض فهو لا یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر امتناہ و الزائد علی المتناہی بقدر متناہ لا بد ان یكون متناہیا وهذا کالعدد یقبل الزیادۃ الى غیر النہایۃ مع ان کل مرتبۃ من مراتبہ فی النظام الغیر المتناہی عدد متناہ لا یزید علی مرتبۃ اخرى تحتہا الا بواحدۃ،

ترجمہ

اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائے گا تو وہ اپنے ماتحت کے بعد سے بقدر متناہی کے ہی زائد ہوتا ہے۔ اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر متناہی نظام میں متناہی ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا ہے (اذا ایک کا عدد متناہی ہے)

شرح

قولہ من ائد الى غیر النہایۃ یعنی اس سلسلہ میں تزاید ایسا لازم آتا ہے جو کسی حد پر موقوف نہ ہو۔

قولہ الا بقدر امتناہ یعنی مثلاً نیچے ایک گز کا بعد ہے تو اس کے اوپر ایک ہی گز کا اضافہ ہو گا تو ماتحت بھی متناہی ہے۔ اور بعد زائد بھی متناہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی بیان کردہ بیان کلی سے تزاید غیر متناہی تک ثابت ہوتا ہے لیکن حاصل اضافہ پھر بھی متناہی نکلتا ہے۔

وقیل ان شئت فرصت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار مالا یتناہی بین حاصرین لزوما الاستورۃ فیہ وانہ محال وفیہ نظراذ المحال انما نشأ من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زاید و عدمہ فان وجود خط و اصل بین الضلعین یتستحیل مع عدم تناہیہما فان الخط الواصل بینہما انما یصل بین النقطتین منہما فہما ینتہیان بتین النقطتین

کیف لاویکون کل منها محصورا بین الاخر وذلک الخط الواصل بینہما،

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کٹ دلی بقدر امتداد فرض کر لیں تو غیر متناہی کا محصور ہونا دو حامروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا نزدیک کہ اس میں کوئی خفا بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کر کے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا لا اور یہ کہنا کہ محال لازم آئے (اس لئے کہ ایسے خط کا وجود دونوں خط کو ملائے والا ہو دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہو جائیں گے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

تشریح

قولہ وقیل ان شئت شیخ کے اعتراض کے جواب میں سید سند کا یہ جواب جسکو شارح نے قیل سے نقل کیا ہے تاکہ جواب کا ضعیف ہونا ظاہر ہو جائے۔
قولہ الانفراج بقدر الامتداد؛ لہذا جتنا خطوط میں امتداد ہوگا اتنا ہی درمیان کا بعد کٹا دہ ہوگا یہ ایک مخفی تفسیر ہے جس میں تزاہد اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اور بعد کا غیر متناہی ہو کر محصور ہونا دو حامروں کے درمیان ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا برہان سہمی سے صورت جسمیہ کا مجرد ہو کر غیر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ کفرض وجود زید؛ پھر یہ کہیں کہ یہاں تو زید کا وجود اور عدم دونوں لازم آتا ہے لہذا محال ہے۔ تو محال تھا کہ محال چیز کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جو خود باطل ہے۔

وقیل لا تتضمہ ہذا المقدمۃ حق الاتصاح بحیث یندفع عنها المنع للذات
الابقہید مقدمات، الاولی ان الخطین المبتدین من مبدأ واحد الی غیر
النهاية یمکن ان نفرض بینہما ابعاد غیر متناہیۃ بحسب العدد متزايدة
بقدر واحد مثلاً لو امتد من مبدأ واحد مثل نقطة اخطان مستقیمان
غیر متناہیین لا یمکن ان نفرض علی الخطین نقطتین متساویتي البعد
عن نقطة اکتفطقی ب ج بحیث لو وصلنا بینہما بخط ب ج لکان مساویا
لکل من خطی آ ب آ ج حتی یکون آ ب ج مثلثا متساوی الاضلاع ولنفرض
ان کلا من الاضلاع ذرا ع وان نفرض علیہما نقطتین اخریین متساویتي البعد

عن نقطتی ب ج کفقطی آ آ بحیث یکون بعد اھما عن ب ج کبعد ی ب ج
عن آ ویکون کل من ضلعی آ آ ذرا عین حتی لو وصلنا بین نقطتی رة بخط
رہ لکان کل ضلع من مثلث آ آ راعین وان نفرض علیہما نقطتین اخرتین
علی الوجہ المذکورہ کفقطی و ر و نصل بینہما بخط و ر حتی یکون کل ضلع من
اضلاع مثلث آ و ر ثلثہ اذ ر ع ثم نفرض علیہما ح ط ثم ی ل ثم ل م ثم ن
م و نصل بینہما بخط ح ط ی ل م م ن س علی الوجہ المذکورہ کور و ہکن الی
غیر النہایۃ و لنسلمر خط ب ج البعد الاصل والذی بعدہ اعنی آ آ البعد
الاول و و ر البعد الثانی و ح ط البعد الثالث و علی هذا الترتیب ،

ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ یہ مقدمہ طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ منہ مذکور دفع ہو
جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ مبدأ واحد سے دو خط غیر نہایت تک مستقیم ہوں۔ ممکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان
الباد غیر متناہیہ فرض کر لیں جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبدأ
واحد سے نقطہ آ سے دو سیدھے غیر خنای خط مستقیم ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم
ایسے دو نقطے فرض کر لیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو۔ جیسے دونوں نقطہ ب ج کے ہیں
اس طریقہ پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو دو خط دونوں خط ب ج اور ب ج مساوی
ہوں یہاں تک کہ آ ب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔ اور
ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراں کا مثلث ہو گیا) اور یہ کہ ہم
فرض کرتے ہیں کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطہ ہیں جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطہ ب اور
ج سے ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ آ کا اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج
تسا نقطہ آ سے۔ اور ہو جائے ضلع آ آ اور آ آ دو ذراع۔ یہاں اگر ہم نقطہ آ آ کو خط آ آ سے ملا دیں تو
مثلث آ آ کا ضلع دو ذراع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرض کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر دو دوسرے
نقطے جیسے نقطہ و ر۔ اور دونوں کے درمیان خط و ر سے ملا دیں یہاں تک کہ ہر ضلع مثلث آ آ کا
تین ذراع ہو جائے گا۔ پھر فرض کریں ہم دونوں نقطوں پر ح ط کو پھرتی کو پھرتی کو پھرتی
س کو اور ان دونوں کے درمیان خط ح ط، ی ل م م ن س سے مذکورہ بالا طریق پر ملا دیں
اور اس طرح غیر نہایت تک کرتے چلے جائیں۔ اور نام رکھ لیں خط ب ج کا بعد اصل اور وہ بعد جو اسکے
بعد ہے اور جو اس کے بعد کا ہے بعد اول۔ اور و ر کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور اسی ترتیب سے

تشریح

قوله هن المقدمة : یہ سیدزادہ اولی کا قول ہے جنہوں نے ہدایۃ الکتب کی شرح میں اس کو نقل کیا ہے۔

قوله المنہ الذکورہ : یعنی سید اولیٰ سے دو خط کا غیر ہنہا تک جانا۔ اور اس سے بعد غیر متناہی وجود لازم آتا۔ اور محصور میں الجامعین ہونا۔

قوله تبعید : یعنی اطلاق میں مقدمات بیان کئے جائیں پھر جہان سلی کی تقریر کی جائے۔
قوله لکان مساویا لکل من خطی آب آج : یعنی درمیان کے جس خط کا نام خط ب ہے وہ ایک گز کا ہے وہ خط آب کے مساوی ہو گا جو ایک گز ہے۔ اسی طرح آج کے مساوی ہو گا جو ایک ہی گز ہے گویا تینوں خط ایک ایک گز کے ہو گئے۔

قوله کلا من الاصل : ذراع : ہذا تین گز کا ایک مثلث تیار ہو گیا۔ اس کو بعد اصل بھی کہتے ہیں
قوله من منلی آت آت ذراعین : اس وجہ سے کہ آتے ب تک ایک گز ہے اور ب سے آت تک ایک گز ہے۔ اور آتے ج تک اور ج سے آت تک ایک گز ہے۔

قوله و علی هن الترتیب : یعنی ہر نقطہ ایک ایک گز کے فاصلے پر فرم کر رہے ہیں پھر ان نقطوں کو خط سے ملا دیں اسی طرح اگر نقطہ فرم کر کے ان کو خط سے ملا دیں یہ سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں،

الثانیۃ ان کلامن تلك الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبلہ و علی نہ زیادۃ
ذرا ۶ مثلا البعد الاول اعنی ہ مشتمل علی البعد الاصل اعنی ب ج و نہ زیادۃ
ذرا ۶ و البعد الثانی اعنی و نہ مشتمل علی ء ء و نہ زیادۃ ذرا ۶ و ہکن الخ
غیر النہایۃ فکل بعد من الابعاد المفروضۃ فوق البعد الاصل مشتمل علیہ
و علی نہ زیادۃ فہنہا نہایۃ بعدد الابعاد الغیر المتناہیۃ التی
فی البعد الاصل

ترجمہ

دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بعد اس بعد پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے ہے

اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ مثلاً بعد اول یعنی ء ء بعد اصل پر مشتمل ہے
یعنی ب ج پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی و نہ مشتمل ہے ء ء پر اور ایک ذراع کی
زیادتی پر۔ ایسے ہی غیر نہایت سلسلہ چلا جائے۔ تو ہر بعد مفرد من جو اول سے اوپر آسے اور ایک ذراع
کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد
اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح : قولہ الثانیۃ : یہ مقدمہ برہان سلی قائم کرنے کے لئے ہے تاکہ شیخ کا نسخہ وارد نہ ہو۔

تو فوق البعد الاصل ؛ لیکن جہاں تک بعد اصل کا تعلق ہے۔ تو چونکہ اس میں کوئی زیادتی نہیں ہے اس لئے وہ زیادات کے شمار میں نہیں لایا جاتا۔

الثالثة ان کل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والامر بوجد فوق تلك الابعاد بعد فيعزم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد ويلزم من هذا انتهاء الخطيين على تقدير عدم تناهيهما وانما محال مثلاً الزيادات ان الموجودتان في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة وكذا الزيادات الثلاث المشتمل عليها الابعاد الثلاثة موجودة في البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له ،

ترجمہ

اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر ختمہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے ورنہ ان ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائے گا۔ پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا تنہا ہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر متناہی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ محال ہے۔ مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں، بعد ثالث میں موجود ہیں۔ کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے۔ ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں ہذا رابع میں موجود ہیں۔ اسی طرح لا الی نہایت تک قیاس کریں۔

فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتداد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناهية فيوجد بين الخطيين بعد واحد غير متناهية لمحصور ابين حاصرين

فتبت ما ادینا من الملازمة وانتدفع المنع الملک کوسا

ترجمہ

پس جب تینوں عقدے تمہیداً بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبداء واحد سے نکلنے والے دو خط اگر غیر متناہیہ تک متحد ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں۔ اور یہ ابعاد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے۔ پس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی روشنی سے یہ زیادات غیر متناہیہ بعد واحد میں پائی جاتی ہیں۔ اور وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہیہ ہوتے ہیں۔ پس دونوں خطوں کے درمیان ایک ایسا بعد پایا جائے گا جو غیر متناہیہ ہے اور محصور میں حاضر رہے گا۔ ہذا وہ ملازمہ جو ہمارا مدعی تھا ثابت ہو گیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہو گیا۔

تشریح یہ کہ قول المنع الملک کوسا ملازمہ یہ تھا کہ تمام اجسام متناہیہ ہیں ورنہ بعد غیر متناہیہ کا محصور میں حاضر رہے ہونا لازم آئے گا۔

وفیه نظیر من وجهین الاول انه لا یلزم من البقعة الثالثة وجود بعد واحد مستعمل علی ثلاث الزیادات الغير المتناہیة لہذا لا نسلم انه اذا کان کل جملة من الزیادات الغير المتناہیة فی بعد یجب ان یکون جمیع تلك الزیادات فی بعد لجوان ان الی یکون الحکم علی کل واحد حکما علی کلک للجموعی فان کل واحد من افراد الانسان یشبعہ هذا الرغیف ولیس ہذا الدار والمجموع لیس كذلك

ترجمہ

اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثانیہ سے ایک ایسے بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیہ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ ہر شخص کے ہر فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو، مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی کے شے کم سیر ہو سکتا ہے۔ اور یہ مکان اس کی گنجائش رکھتا ہے۔ مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ وفیه نظیر: مصنف نے تمہید پر اسند لال اور پھر جو کچھ نتیجہ بیان کیا ہے اس میں دو طرح سے اشکال ہے۔

تشریح

قولہ اذا كان کلی : تاکیر بات لازم آئے کہ ایک ایسا بعد موجود ہے جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے۔

قولہ فان کل واحد : اس اتمال پر شارع روٹی کی ایک مثال دے کر اپنے مشبہہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ یصح هذا الدعا : یہ انسان کے ہر فرد کے لئے الگ الگ حکم ہے اور درست ہے۔
 قولہ والجموع لیس كذلك : لہذا اس مثال میں ہر فرد کا حکم الگ ہے اور مجموعہ افراد کا حکم الگ ہے تو ضروری نہیں ہے کہ جو حکم ہر فرد کا الگ الگ ہو وہی حکم تمام افراد کے مجموعے پر بھی ہو۔

وقد يقال اذا ثبت حصول کل مجموع موجود فی بعد وکان مجموع الزیادات الغیر المتناہیة مجموعا موجودا وجب حصولہ ایضا فی بعد وفیہ بحث لانه ان اسراد المجموع المتناہی فیسلم ان کل مجموع متناہ فہو فی بعد لکن لا یلزم ان یکون مجموع الزیادات الغیر المتناہیة فی بعد وان اسرادہ مطلق المجموع سواء کان متناہیا او غیر متناہ فلا یسلم ان کل مجموع

فی بعد

ترجمہ و

اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے صادق ہوگی تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی

ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو مانتے ہیں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموعہ مراد لیا ہے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا متناہی، تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

قولہ وقد يقال : محقق طوسی نے شرح اشارات میں یہ جواب ذکر کیا ہے۔

تشریح

قولہ وفیہ بحث : صاحب محاکمات کا یہ اعتراض ہے۔
 قولہ لکن لا یلزم : کیونکہ موضوع مجموعہ متناہی ہے اور یہ زیادات غیر متناہی کا مجموعہ ہے لہذا موضوع کے کلیہ کے جزئیات میں یہ مجموعہ داخل نہیں ہوگا۔

قولہ فلا یسلم : کہ ہر مجموعہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں پایا جاسکتا ہے کیونکہ مجموعہ غیر متناہی اس کلیہ سے خارج ہو ہے۔

.....

الثانی انه لا فائدة في تساوي الزيادات لان البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدارية وكلما تزداد يزيد المقدار فلما انزادت الى غير النهاية يكون البعد المشتمل عليها غير متناه بالضرورة وقد يقال التزايد على سبيل التناقض لا يفيد اذ لا يجب ان يكون البعد المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه لاننا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفه ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاصل حتى يكون بعدا ولا ثم ننصف نصف النصف ونزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا فكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي او التزايد فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في الزائد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزائد بطريق الاول في بدو العكس

ترجمہ

دوسرا اعتراض برہان سہمی پر یہ ہے کہ زیادات کو متساوی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ متناہی ہوگا خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں۔ یا زیادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مقدار ہی چیز زیادتیوں ہیں۔ اور جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایت تک زیادتی ہوگی تو بالضرور وہ بعد جو ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ اور گہا گہا اور گہا گہا ہے کہ تزايد علی سبیل التناقض مقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لئے کہ ہم نے ایک خط ایک بالشت کا فرم کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دیدیں۔ پھر باقی نصف کی تنصیف کردیں اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کردیں۔ اور یہ بعد ثانی ہو جائے گا۔ پس اس طرح غیر نہایت تک باقی کی تنصیف ممکن ہے۔ اس لئے کہ خط لا متناہی تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ بعد ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا۔ اور یہ جب کہ تزايد علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لئے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف

اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) مذاہد میں موجود ہے لہذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائے گا تو تزايد کی صورت میں بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ تزايد میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے) قولہ الثانی: تفکر کی یہ دوسری وجہ بھی صاحب محاکات کی جانب منسوب ہے۔ جہاں انہوں نے بعد کا غیر متناہی ہونا ثابت کیا ہے وہیں یہ اعتراض بھی بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زیادتی بقدر واحد ہونا چاہئے۔ بلکہ متعین کر دیا تھا کہ ہر بعد میں ایک ایک گز کی زیادتی ہونا چاہئے یعنی زیادتی مساوی ہونا چاہئے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ زیادتی کے لئے مساوات کی قید کی حاجت نہ تھی اور نہ کوئی فائدہ تھا۔

تشریح

قولہ وقد یقال: یہ وجہ ثانی کا جواب ہے اس رد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تساوی کی قید زائد نہیں ہے۔ بلکہ مناسب ہے۔

قولہ حتیٰ یکون بعد الاول: یعنی اس کا بعد اول نام رکھیں تو بعد اصل نصف بالتثبت پھر بعد اصل پر اضافہ کر دیں تو اول بعد ہو جائے گا

قولہ فہکذا: کیونکہ تخیص و تقسیم کو مقدار غیر متناہیہ تک قبول کرتی ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

قولہ فہو یفید المطلوب: وہ یہ کہ جو تزايدات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور۔۔۔ ساتھ ہی محصور بین الحاصرین بھی۔

قولہ وانما اقتصر علی الاول: ایک سوال مقدار کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب تو دو ذوں یعنی تزايد اور تساوی مقداروں کے امتزاج سے حاصل ہوتا تھا تو پھر مصنف نے صرف تساوی ہی پر اکتفاء کیوں کیا۔

قولہ بدون العکس: سوال یہ تھا کہ اب ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ تفصیل میں تزايد بیان کر دیتے اور تساوی کو ترک کر دیتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کے برعکس یعنی تزايد کو بیان کرتے اور تساوی کو اس پر قیاس کرتے، تو فائدہ مذکورہ حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جب تزايد سے علم حاصل ہوتا تو تساوی سے بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تزايد مثل میں داخل اور موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کے لئے لازم ہے۔

وفیه بحث لان الخط وان کان قابلاً للقسمۃ الی غیر النہایۃ لکن خروج
جمیم الاقسام الی الفعل محال ولو فرض خروج جمیمہا الی الفعل کان
البعید المشتکل علی تلك الزیادات الغیر المتناہیۃ غیر متناہ صراۃ ان

المقدار یزداد بحسب انما دیا د الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غیر متناهیة
 یكون البعد غیر متناه فیکون ما لا یتناهی محصورا بین حاصرین ،

ترجمہ

اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگر تقسیم کو غیر نہایت تک قبول کرتا ہے مگر جمیع
 انقسامات کو خارج میں موجود ہونا باطل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات
 کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو گا وہ غیر متناہی ہو گا۔
 اس لئے کہ براہتہ معلوم ہے کہ اجزاء کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب
 اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہو گا۔ پس جو چیز غیر متناہی تھی دو عامروں میں محصور ہو گئی

و اما بیان انما لاسبیل الی القسم الاول فلانہا لو كانت متناہیة لاحاطہا
 حد واحد واحد ودفکون متشککة لان الشكل هو الہیاء الحاصلة من
 من احاطة الحد الواحد والحد وداى حدین او اکثر بالمقدار الی الجسم
 التعليمی والسطح فان اطراف الخطوط اعنی النقطة لا تقصیر احاطتہا بها
 اصلا والبراد بالاحاطة ہمنا هو الاحاطة التامة لیخرج الزاویة فانہا علی
 الاصح ہیئۃ وکیفیۃ عارضة للمقدار من حیث انہ محاط بمحد واحد
 او اکثر احاطة غیر تامة مثلاً اذا فرضنا سطحاً مستویاً محاطاً بخطوط ثلاثہ
 مستقیمۃ فاذا اعتبر کونہ محاطاً بالخطوط الثلاث كانت الہیئۃ العارضة لہ
 بهذا الاعتبار ہی الشكل واذا اعتبر منہا خطا متلاقیان علی نقطۃ منہ كانت الہیئۃ ..
 لہ بهذا الاعتبار ہی الزاویۃ ہذا اما الشہر بینہم

ترجمہ

اور ہر حال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں مینی وہ باطل ہے
 اس لئے کہ صورت مجرد عن الہیوی اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود نے
 احاطہ کیا ہو گا۔ تو وہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایسی ہیأت کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو
 احاطہ کرنے سے حاصل ہوگی مینی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اس لئے کہ خطوط کے اطراف مینی نقطہ کے ذریعہ احاطہ
 نہیں پایا جاتا ہے۔ اور احاطہ سے اس جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہو جائے۔
 کیونکہ درست قول کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے
 مارض ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطہ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں
 جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط

سے احاطہ کی ہوتی ہوتی ہے تو وہ ہیئت جو اس کو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر ملتی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیئت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے۔ یہ تعریف لوگوں میں مشہور ہے۔

تشریح

قولہ او السطح : خط اور نقطہ باوجودیکہ مقدار ہیں لیکن یہاں مراد نہیں ہے۔
قولہ بالخطوط الثلاثة : تو اس میں شکل بھی بن سکتا ہے اور زاویہ بھی۔ مگر تفسیر دونوں کی الگ ہو جائے گی۔



قولہ می الزاویۃ : جیسے کاغذ کا یہ صفحہ سطح ہے اس کو تین خطوط سے اس طرح گھیر دیا گیا۔ جو یہ مثلث بن گیا۔ اور جب اس کے کونوں کو دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطہ پر دو خط ملے ہوئے ہیں۔ اسی کونے کو زاویہ کہتے ہیں۔ جیسے زاویہ کی یہی تعریف نزد صفحہ کے یہاں مشہور ہے۔ صاحب محاکمات نے یہی تعریف کیا ہے۔

ولیزم منه ان لا يكون لمحيط الكثرة وامثاله شكل والانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار واحاطته بالمقدار ليشتمل ذلك بل محيط الدائرة وامثاله ايضا وقد يقال انما يلزم تشكّل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكرنا من الدليل لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض اقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكّلها فانها اذا كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك التناهي فننقل الكلام الى تلك الهيئة

ترجمہ

اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکثرہ کے لئے کوئی شکل نہ ہو۔ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ ہیئت ہے۔ احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل سے کیا گیا ہو یا شکل کا احاطہ مقدار سے کیا گیا ہو تاکہ شامل ہو جائے اس کو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا مثل ہونا اس وقت لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں۔ اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے کہ اگر لامتناہی نقطہ جہت طول میں فرض کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحد سے خارج ہوں اور کشادہ ہوتے ہوں اور غیر منہایہ تک بڑھتے چلے جائیں۔ وہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفرج غیر متناہی ایک ہونا موقوف ہے عرض کے متناہی ہونے پر لگے یا برہان سلسلی قائم نہیں ہو سکتی۔ کہ ہم کو اس میں شکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں ہی، تو اس متناہی کی جہت سے اس کے لئے مخصوص شکل ہوئی تو ہم کلام کو اس ہیأت کی طرف منتقل کریں گے۔

شرح

قولہ بل محیط الدایۃ: یعنی یہ تعریف ان خطوط پر ہی صادق آجائے گی جو دائرہ مثلث، مربع وغیرہ کو محیط ہے۔ جن میں جو تعریف شکل کی گئی ہے وہ شامع کے نزدیک سطح پر اور جسم کی شکلوں پر تو صادق آتی ہے۔ خطوط سے جو شکلیں بنتی ہیں مثلث وغیرہ انکو شامل نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آتی ہے اور خطوط محاط نہیں ہو کر تے۔ قولہ وقد یقال: چونکہ مصنف نے متناہی اور شکل کے درمیان علاقہ لزوم ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوئی تو البتہ متشکل بھی ہوگی۔ یہ قضیہ شرطیہ لزوم ہے جس میں متناہی اور شکل کے مابین لزوم ثابت کیا گیا ہے۔ قد یقال سے اس شریفۃ و میر سے اعتراض کیا جا رہا ہے۔

قولہ من جہۃ الطول فقط: جیسے ستون میں صرف طول ہوتا ہے۔ اور جانب عرض اور عرض کو ترک ترک کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر، برہان سلسلی صرف لمبائی کی جانب میں غیر متناہی کا بطلان ہوتا ہے۔ عرض وغیرہ میں یہ دلیل قائم نہیں ہوتی

قولہ توقف الفراجہا: معترض کے لئے یہ مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ دونوں خطا کشادہ ہونا عرض یا عرض میں یا دونوں میں ان کے غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور برہان سلسلی سے ان چہات مذکورہ کا غیر متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ لاحاجۃ لنا: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل میں تبدیلی کی گئی ہے کہ اگر برہان سلسلی سے صورت میں تشکل کا ثبوت نہیں ہوتا تو یہ ہمارے لئے مضر نہیں ہے بلکہ تشکل ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے۔ جس کو یہاں بیان کیا ہے۔

قولہ دونی جہۃ واحد: یعنی برہان سلسلی سے اس کا ثبوت متناہی ہو جائے گا۔ قولہ منتقل الکلام: اور کہیں گے کہ یہ خاص شکل جو صورت جسمیہ کو عارض ہوتی ہے اس کا کیا سبب ہے آیا جسمیہ عامہ یا لازم جسمیہ اس کا سبب ہے اور ان میں سے ہر ایک کا سبب یا علت ہونا محال ہے۔ ورنہ خرابی لازم آئے گی کہ تمام اجسام اس خاص شکل میں پائے جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ شکل اجسام کی نوع بنوع جدا گانہ ہوتی ہے۔ یا پھر یہ کہیں گے کہ صورت جسمیہ کو یہ خاص شکل کسی امر عارض

کی وجہ سے آئی ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ امر عارض زائل ہونے والی چیز ہے۔ لہذا اس کا زائل ہونا ممکن ہے جب زوال ممکن ہے تو دوسری شکل کو قبول کرے گی لہذا خرابی لازم آئے گی کہ صورت جسمیہ قابل انفصال ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ نے صرف ہیولی کو قابل ہونا مانا ہے۔ صورت جسمیہ قابل نہیں مانتے۔

فذلک الشکل والہیئۃ اما ان یکون للجسمیۃ ای للصورۃ الجسمیۃ لذلک
من حیث ہی و هو محال والا لکان الاجسام کلہا متشکلۃ بشکل واحد
او بسبب واحد او بسبب لازم للجسمیۃ و هو ایضا محال لہا امر او بسبب
عارض لہا و هو ایضا محال والا لکان زوالہ ای العارض او الشکل
فامکن ان تتشکل الصورۃ بشکل اخر فتكون قابله للانفصال،

ترجمہ پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لہذا یہ
من حیث ہی ہی۔ اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں تشکیل ہو جائیں
گے۔ یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بنا پر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب
عارض کے سبب آئے گی، یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا۔ یعنی عارض یا شکل کا
زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت تشکیل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہو جائیگی۔

تشریح قولہ فذلک الشکل: مان نے بھی وہ استدلال پیش کیا ہے جو اوپر شارح نے
نقل کیا ہے مگر شارح نے عین القضاۃ سے نقل کیا ہے۔

قولہ والا لکان الاجسام: یعنی اگر صورت جسمیہ بذاتہ علت شکل قرار دی جاتی ہے تو تمام اجسام خواہ
عنصری ہو یا غیر عنصری ایک ہی شکل کے سب ہو جائیں گے کیونکہ علت ایک ہی ہے۔
قولہ لہا امر: یعنی تمام شکل کا ایک ہی میں تشکیل ہونا لازم ہوگا جو واضح کے خلاف ہے۔

وقد یقال لا نسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل
المدور اذا کعب بتغیر شکله من غیر فصل واجیب عنه بانہ ان لم یکن
ہناک انفصال فلا بد من انفصال و هو من لواحق المادۃ وتوضیحہ علی
ما قرأ وہ ان فی الجسم فعلا وانفعالا ولا یجوز ان یکون امر واحد
فاعلا ومنفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدہما ویفعل بالآخر فالاعراض

الانفعالية تابعة للبادئة والفعليہ للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان
النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادئ العالية
مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجواز ان الفاعل والمنفعل واحد من جہتين

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ
ہوتی ہے اس لئے کہ ایک متصل اور دوسرے جو جب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ
شکل متبہج جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں
پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا۔ اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے
ظے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی، دوسری انفعال کی۔ اور جاتا ہے کہ
ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو۔ لہذا جسم میں دو امور پائے جاتے ہیں۔ ایک امر سے وہ فعل کرتا
ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعالی اعراف مادہ کے تابع ہیں اور فعلی امور صورت
کے تابع ہیں۔

اس جواب پر نقض وارد کیا گیا ہے اجمالا تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے
اور اپنے مافوق مبادی عالیہ سے اثر قبول کرتا ہے اس کے باوجود نفس مادی نہیں ہے۔ اور
نقض تفصیلی تو یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہو مگر دو وجہ سے۔
قولہ قد يقال: یہاں امام راجی مصنف کے قول ان تشکل الخ پر ایک منہج
وارد کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے۔

قولہ مکعب: چھ سطح کے احاطہ سے جو شکل بنتی ہے اس کو مکعب کہتے ہیں۔
قولہ من لاحت المادة: لہذا دوسرا اشکال سامنے آ گیا کہ صورت جسم میں انفعال پایا گیا کیونکہ
یہ ہیولی کے عوارض میں سے ہے جیسا کہ تقریر جامع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔
قولہ ما قرأه: یہاں پر اس دعویٰ کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ ہیولی ہی کے عوارض میں سے منفعل ہوتا ہے

وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولي والصورة المناسبة ان يقال
فهو مقارن للهيولي فتكون الصورة العارضية عن الهيولي مقارنتا لها هذا
خلف، لعلك تقول ان الحصر مبنوع لاحتمال ان يكون ذلك التشكل
للجسمية مع لانها او مع عارضتها او للانزاهة مع عارضتها او لمجموع الثلاثة
او للبيان وحده او مع غيره فاقول لو كان للاول لكانت الاجسام كلها

متشککۃ بشکل واحد ولو کان لاحد من الثلثة التالیة لامکن ان تتشکل
الصورة بشکل آخر واما البیانت فنعلم بانضامه وراۃ انه لا یكون علة لشکل
معین للصورة الجسمیة الا لرابطة خاصة هنالك فاما ان یكون مع الرابطة
کافیاً فی تحقق ذلك الشکل اولاً وعلی الاول ان کان مهتم الزوال فننقل
التردید بین الامور المذکورة الی الرابطة والافیلزم المخذور الثاني قطعاً
وعلی الثاني ان کان کل من المبائن والمعاون مهتم الزوال سرود الرابطة بین
تلك الامور والافیلزم المخذور الثاني ولما کان نفی هذه الاحتمالات
ظاهراً اما ذکوره انصنف بادی تامل لحریت عرض لنا،

ترجیمہ

اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیوئی اور صورت جسم سے مرکب ہوتی ہے۔

ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیوئی سے مقارن ہوئی، پس لازم آئے

گا کہ وہ صورت جو ہیوئی سے خالی تھی وہ ہیوئی کے ساتھ مقارن ہو جائے اور غلات مفروض ہے۔ شاید

تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع عارض

کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا مینوں کے مجموعہ کی وجہ سے آئی ہو، یا صرف

امر مبائن کی وجہ سے آئی ہو، یا مبائن اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو۔ پس میں کہوں گا کہ اگر شکل

اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو اسے اجسام کا شکل واحد متشکل ہونا لازم آئے گا

اور اگر شکل بعد کے تین اسباب (جسمیت، لازم، عارض) کی وجہ سے آئے گی تو ممکن ہو گا کہ صورت دوسری

شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے۔ اور بہر حال امر مبائن، تو بدیہ معلوم ہے کہ صورت جسمیت کی تینوں شکل کے

لئے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے جو وہاں پایا جاتا ہو گا۔ پس یا اس رابطہ کے ساتھ ..

جسمیت کے لئے کافی ہو گا کہ یہ شکل تحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ متشکل الزوال ہے (مثلاً واجب)

تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔

اور دوسری صورت میں اگر مبائن اور معاون دونوں متشکل الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیر

جائے گا۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی۔ اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور و

فکر۔ اس کا جواب دیا جاسکتا تھا۔ اس لئے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

تولہ المناسبت: کیونکہ مرکب ہونے کے لفظ سے شبہ ہوتا ہے کہ صورت جسمیت ہیوئی

اور صورت جسمیت سے مرکب ہوتی ہے لہذا شے کا من لفظ وغیرہ مرکب ہونا لازم آئے

گا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے لازم تھا کہ مرکب کے بجائے مقارن فرماتے۔

تشریح

قولہ هذا خلعت: فرض کیا تھا عاری اور مجرد ہونا اور ثابت ہوا مقارن یا مرکب ہونا۔
 قولہ لعلہ نقول: اس کو محض سمجھ کر امر امن کیا جا رہا ہے کیونکہ ابھی چند صورتیں شکل کی اور بن سکتی ہیں
 قولہ مع لازمہا: جسمیہ اور لازم دونوں شکل کے لئے سبب ہوں اور مع عارضہا یا جسمیہ اور عارضہ کے
 سبب سے شکل حاصل ہوتی ہو۔ اور لازمہا مع عارضہا یا جسمیہ کے لازم اور اس کے عارضہ کی وجہ
 سے شکل آتی ہو۔ اور مجموعہ الثنتہ، یاد کردہ تینوں چیز جسمیہ، لازم، عارضہ کے مجموعہ سے شکل آتی ہو، اولمبات
 یا مرت امر مباتن کی وجہ سے شکل آتی ہو۔ یا امر مباتن غیر کے ساتھ ملکر شکل حاصل ہوتی ہو۔
 یہ نیز یہ صورتیں احتمالات کی شارح نے بیان کیا جو عقلاً نکلتی ہیں، اقول سے شارح اس کا جواب
 دیں گے۔ اور سابقہ تین احتمالات باقی رکھ کر تقبیہ چھ احتمالات کو ان میں داخل مان لیں گے یا رد کریں
 گے چنانچہ فرمایا: اقول لو کان للاول: الخ

قولہ الصورة بشکل آخر: کیونکہ تینوں صورتوں میں امر عارضہ کو بھی سبب شکل قرار دیا گیا ہے اور امر
 عارضہ زوال پاتا ہے لہذا صورت جسمیہ انفصال کے قابل ہوگی حالانکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ
 ہے کہ جسم میں قبول کرنے والی قوت ہوتی ہے یہاں اس کے خلاف لازم آتا ہے لہذا باطل ہے۔
 قولہ لرابطة خاصة: اب سلسلہ کلام اس رابطہ کی جانب متوجہ ہو گا کہ وہ رابطہ کس وجہ سے مباتن اور
 صورت جسمیہ کو ایک کر رہا ہے۔

قولہ وعلى الاول: یعنی امر مباتن صرف رابطہ کے ساتھ شکل کے لئے کافی معاون کی ضرورت نہیں ہے۔
 قولہ فنقل التردید: اور سوال کریں گے کہ رابطہ لازم ہے یا امر عارضہ۔ - ہے یا لازم مع عارضہ
 ہے، وغیرہ۔ تو جو خرابی اور بلا لازم آتی تھی وہی رابطہ میں لازم آئے گی صرف عنوان بد سے گانجیہ ایک ہی
 شکل کا لہذا باطل ہے۔

قولہ الحمد والثانی: اور اس صورت میں صورت کا قابل ہونا لازم آئے گا۔ جو طے شدہ فلاسفہ کے
 قانون کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ بین تلک الامور: مثالیوں کہا جائے گا کہ رابطہ آیا سب جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے یا اس کے لازم
 کی وجہ سے یا اس کے عارضہ کی وجہ سے یا جسمیہ اور لازم کی وجہ سے، یا جسمیہ، لازم، عارضہ تینوں کی وجہ
 سے یا لازم اور عارضہ کی وجہ سے شکل کا سبب بنا ہے تو زوال ممکن ہے کیونکہ عارضہ تام ہی زائل ہونے
 والی چیز کا ہے۔ اور جب زوال ہو گا تو شکل بد سے گی اور صورت کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا جو کہ
 طے شدہ اصول کے خلاف ہے۔ لہذا یہ باطل ہے۔

قولہ الحمد والثانی: یعنی جب متمنع الزوال نہیں تو ممکن الزوال ہوں گے اور ممکن الزوال کی صورت
 میں وہی خرابی لازم آئے گی یعنی تبدیل شکل آخر جس کے نتیجہ میں صورت جسمیہ کا قابل شکل ہونا لازم آئے گا۔

جبکہ قابل ہیوتی ہے صورت نہیں ہے۔

فان قلت يجوز ان يكون المبدأ الممکن الزوال علته للشکل والصورة معا
فبزواله تزول الصورة ايضا ولا تبقى متشکلة بشکل آخر قلت المبدأ ان
کان مجردا فابدی والا لا احتمال ان يكون علته للصورة علی ما قررناه فی
بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشکل
للتشخص الصورة اللهم الا ان يقال الشکل علة للتشخص كما ذهب اليه
بعضهم وسياتي الكلام فيه،

ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ ہو سکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل و صورت دونوں
کے لئے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہو جائے گی
اور دوسری شکل میں مشکل باقی نہیں رہے گا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے
ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اس کو ثابت کیا ہے۔ ہاں البتہ
مناقشہ اس طور پر کیا جا سکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لئے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے شکل کی
بنیاد پر آئی ہو جواب مشکل ہے گریہ کہ کہا جائے کہ شکل علت ہے شخص کے لئے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے۔
اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

قوله قلت : جواب میں مذکورہ جواز ختم کیا گیا ہے۔

قوله فابدی : جب ابدی ہوگا تو ممکن الزوال ہوگا۔

تشریح

قوله فی بحث اثبات العقل : جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم جسمانی اور باری تعالیٰ کے درمیان عقل اول
کا واسطہ ہے وہاں کہا گیا ہے کہ فلک اول عقل اول سے اور فلک ثانی عقل ثانی سے صادر ہوتا ہے اور
اور کہا گیا ہے کہ ہیوتی عنصری، اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عقل عاشرے صادر ہوتے ہیں، اور
ظاہر ہے کہ یہ مجردات میں سے ہیں مادی نہیں ہیں لہذا ابدی اور دائمی ہیں ممکن الزوال نہیں ہیں۔

قوله للتشخص الصورة : اور وہی ایک شکل کو دوسری شکل سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے اشتراک کا
اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نعم : اس پر عین القضاة نے اعتراض کیا ہے کہ شخص بہر حال خارج عن الذات ہوتا ہے عین ذات نہیں ہوتا لہذا
تشخص کا زوال ممکن ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو دوسری شکل کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ ہوگا صورت جسمیہ
کا قابل ہونا لازم آئے گا جو ان کے طے شدہ قانون کے خلاف ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔

قوله اللهم : شارح نے آنے والے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔
قوله علتہ للتخصیص : لہذا اس کا عکس کیے ہو سکتا ہے کہ تشخص کو۔ شکل کے لئے علت مان لیا جائے
مگر یہ جواب شارح کے نزدیک کمزور ہے۔ اور جو ہم کو اس پر اعتراض کرنا ہے آئندہ ذکر کریں گے۔

وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له
من تخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك للتخصيص
اما هو الجسمية اولاً لانها اوعاها و كانه مبني على ما ذهبوا اليه من ان
الهيولي العنصرية والصورة والاعراض والنفوس فانكته عن العقل الفاعل
وانما عد لنا عنه لانهم ما اقاموا دليلاً على القاعدة البدنية على انهم
متزلزون في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفاعل
ايضاً كما يظهر بالسجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج والميل

ترجمہ

اور مبائن کو باطل کرنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسمیہ کو جو متعین شکل حاصل ہے
اس کیلئے کسی شخص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر
ہوتی ہے۔ پس یہ شخص یا جمیت ہے یا اس کا لازم ہے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ
مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب کہ ہیولی عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس
سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے
اس کو ترک کر دیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے اس کے علاوہ
وہ خود اس قاعدہ میں مذہب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے
ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

تشریح

قوله قد يقال : یہ توجیہ ملازادہ کی طرف منسوب ہے اس توجیہ کا مقصد حقیقت
میں امر مبائن کے تشکیک کی علت ہے کا ابطال ہے۔

قوله ادعاهما ضمها : اور ان میں سے ہر ایک جیسا کہ آپ جان چکے ہیں کہ باطل ہے۔
قوله انما عد لنا : جب حکماء کا مذہب عقل عاشر سے فیضان سہم ہے تو قد يقال کے ذریعہ ملازمہ کے
قول کو نقل کیوں کیا گیا ہے عقل فعال ہی کی طرف افعال کو منسوب کیوں نہ کیا گیا۔

قوله كما يظهر : مثلاً جسم کی صحت و بیماری کی نسبت عقل فعال کے علاوہ مزاج کی طرف کر دیتے
ہیں ایسے ہی جسم کا انواع میں تقسیم ہونے میں اس قوت کے قائل ہیں جو ایک تیسرا جز بن کر جسم میں موجود

ہوتی ہے اور اس کا صورت نوعیہ نام رکھتے ہیں۔ یا مثلاً خیز طبعی کو میں کی طرف کرتے ہیں۔

فصل

فی ان الہیوی لا یتجدد عن الصورۃ لانہا لو تجردت عن الصورۃ فاما ان تکون ذات وضع ای قابلاً للاشارة الحسیۃ او لا تکون لاسبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی التجرد ہا عن الصورۃ اما انہ لا سبیل الی الاول فلانہا حیثینا اما ان تنقسم او لا لاسبیل الی الثانی لان کل مالہ وضع فہو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مر فی تنفی الجزء الذی لا یتجزی،

ترجمہ

فصل اس بحث میں کہ ہیوی صورت جسمیہ سے مجرّد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرّد ہوگا۔ صورت سے تو یا ہیوی ذات وضع ہوگا، یعنی اشارہ جسمیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذات وضع نہ ہوگا، ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں، پس صورت سے ہیوی کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ یعنی ہیوی کا صورت سے مجرّد ہونا باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ پہلی صورت باطل ہے پس اس لئے کہ اس وقت یا تنقسم ہوگا یا نہیں۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ جس چیز کے لئے وضع ہوگی تو وہ تقسیم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیسا کہ جزر لا یتجزی کی نفی کی بحث میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

تشریح

قولہ فصل: طبیعات تین فن پر مشتمل ہے۔ اول ما یم الاجسام کے بیان پر مشتمل ہے اور ما یم الاجسام کی بحث دس بحث پر مشتمل ہے جن میں سے تین فصل گذر چکی ہے۔ اور اب اس کی جو تھی فصل شروع ہے۔

قولہ ذات وضع: یعنی جب کہ ہیوی ذات وضع ہوگا۔

قولہ کما مر: یعنی محال ہے کہ کوئی جو ہر چیز میں موجود ہو اور تنقسم نہ ہو۔

لا یخفی علیک انہ لم یرد البتہ بادر من عباراتہ و ہوان کل شیء لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوہراً او عرضاً لانہم قائلون بوجود النقطة وما مر فی نفی الجزء ایدل علی ان کل جوہر ذی وضع ایضاً كذلك اذ لا امتناع فی تداخل النقاط قطعاً فمرادہ ان کل جوہر لہ وضع فہو قابل للانقسام و حیثین لا یتیم الکلام الا اذا ثبت ان الہیوی جوہر وقد یستدل علیہ تاسرۃ بانہا محل

للصورة الجسدية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتاسرة بانها جزء للجسم الذي
هو جوهرو هذا هو وجود لان الهيئة المخصوصة جزء للسائر من انها عرضي

ترجمہ

اور آپ یہ بات متنی نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے عبادہ معنی کا ارادہ نہیں
کیا ہے کہ وہ شے جس کے لئے وضع ہوئی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر

ہو یا عرض ہو اس لئے کہ حکماء نقطہ کے وجود کے قائل ہیں حالانکہ جزر لا تجزئ یعنی کسی بحث میں گذر چکا ہے۔
وہ اس بات پر دال ہے کہ ہر جوہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اس کی کوئی
دلائل نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے کہ نقطوں کے تلاخل میں کوئی استحال نہیں
ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس وقت ان کا استدلال تام
نہیں ہوگا۔ لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بیوی جوہر ہے اور بیوی کے جوہر ہونے پر کبھی تو
استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ بیوی صورت جسم کا محل ہے حالانکہ ہم اس پر بالذات و ما علیہ کا اشارہ کر چکے ہیں،
اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بیوی جسم کا جزر ہے اور جسم جوہر ہے۔ اور اس کو دو کردیا گیا ہے۔ کیونکہ
بیات مخصوصہ تحت کی بھی جزر ہوتی ہے اس کے باوجود وہ عرض ہے (تو جزر ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)

تشریح

قولہ انہ لم یورد ذی وضع سے بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ ذات مرادے یعنی جو بالذات
اشارہ قبول کرتی ہو مگر بالذات کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ بالذات
ذات وضع نہیں ہوتا۔ اس لئے جوہر کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بالذات
اشارہ صیہ کو صرف جوہر ہی قبول کرتا ہے۔

قولہ بوجود النقطة: اور نقطہ اشارہ صیہ کو قبول کرتا ہے مگر تقسیم کو قبول نہیں کرتا لہذا قاعدہ کلیہ سے
نقطہ خارج ہے۔

قولہ ذی وضع ایضا نکلا: ہم نے جوہر پر حکم انقسام کا لگایا ہے عرض پر نہیں۔

قولہ قابل للانقسام: ماتن کی مراد واضح کرنے کے بعد ذی روح میبزی نے بات صاف کر دیا کہ جو جوہر
ذی وضع ہوگا وہ قابل انقسام ہوگا لہذا آئے ماتن پر اعتراض کرتے ہیں۔

قولہ ان الہیوی جوہر: اور بیوی کے جوہر ہونے پر شرار بعض استدلال پیش کرتے ہیں، جو آگے
قد استدلال بیان کرتے ہیں، سید سند نے ایک شرح ہدایہ اعلیٰ کی لکھی ہے اسی میں یہ استدلال بیان کیا ہے۔
مگر شرار اس کو چونکہ پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں صرف اشارہ میں بیان کیا ہے۔

قولہ و هو جوہر: لہذا جزر ہونے کے اعتبار سے بیوی بھی جوہر ہے مگر یہ استدلال شرار کو مقبول نہیں
ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ وہ امر دوا

ولاسبیل الی الاول لانہا حینئذ امان تنقسم فی جهة واحدة فقط فتكون خطاجوہریا و فی جہتین فقط فتكون سطحاجوہریا و فی ثلاث جہات فتكون جسما، اقول لا یخلو الکلام فی ہذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة فی ان الشق الثانی من التردید الاول هو عدیم الوضع مطلقا فان اسراد بالشق الاول ذات الوضع فی الجملہ فلا نسلم ان کل مالہ وضع فی الجملہ و منقسم بالجہات الثلاث منقسم فی الجسم وان اسراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعداۃ اللفظ لریکن التردید حاصرا و وجب ایضا حمل الجسم ہرہا علی الصورة الجسمیۃ بناء علی انہا الجسم فی ہادی النظر کما حملہ شارح المواقف فی ہذا المقام علیہا و هو غیر ملائم لہا سیجی من انہا لو كانت جسما لكانت مرکبۃ من الہیولی و الصورة،

ترجمہ

اور اول صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت یا تو ہیولی ایک جہت میں منقسم ہو گا صرف، تو وہ جوہری ہو گا، یا صرف دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا۔ یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہو گا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ تردید اول کی شق ثانی، اور وہ مطلع ذات وضع ہونا ہے۔ بھی اگر شق اول سے فی الجملہ مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مالہ وضع فی الجملہ کہ جس کو فی الجملہ وضع حاصل ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ جسم ہی میں منحصر ہے۔ اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیا ہے تو اول مصنف کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔۔۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ تردید مذکور حاضر نہ رہے لی نیز واجب ہو گا کہ یہاں پر جسم کو صورت جسم پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسم ہادی النظر میں جسم ہوتی ہے جس طرح شارح المواقف نے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے۔ اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ صورت جسم اگر جسم ہوگی تو ہیولی اور صورت سے ہوگی۔

تشریح

قولہ فتكون جسما: اور جب جسم ہو گا تو ہیولی اور صورت سے مرکب ہو گا لزوماً۔ قرین کیا تھا ہیولی کا مجرد عن الصور ہوتا اور ثابت ہو گیا صورت سے مرکب ہونا۔ قولہ عدیم الوضع: مان نے اس فصل کے شروع میں کہا تھا کہ ہیولی اگر صورت سے مجرد ہو گا تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یا تو ذات وضع ہو گا یا نہیں، اس کو شارح نے تردید اول سے تعبیر کیا ہے اور اس میں چونکہ دو چیزیں یعنی ذات وضع نہ ہونا تو اس کو شق ثانی کہا ہے اس لئے شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تردید اول کی شق ثانی یعنی ذات وضع نہ ہونا مطلقاً۔

قولہ ذات وضع فی الجملۃ : مطلب یہ ہے کہ اشارہ حسی کو قبول کرے فی الجملہ یعنی خواہ بالذات یا بالعرض،
قولہ مختصر فی الجسم : یعنی وہ صرف جسم ہی ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ جو عرض جسم میں سیرایت
کئے ہوئے ہے مثلاً طول، عرض، عمق یعنی جسم تعلیمی وہ بھی فی الجملہ ذات وضع ہوتی ہے اور تینوں جہات میں تقسیم
کو قبول بھی کرتی ہے لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الجملہ ذات وضع ہوا اور تقسیم جہات ثلاثہ میں ہوا اور وہ صرف
جسم طبعی ہو بلکہ جسم تعلیمی میں بھی یہ بات پائی جاسکتی ہے۔

قولہ ذات الوضع بالذات : تاکہ جسم تعلیمی اس سے خارج ہو جائے۔

قولہ لم یکن التوہید حاصرا : اس لئے کہ ذات وضع فی الجملہ کا احتمال باقی ہے اور حصہ کا مطلب یہ ہوتا
ہے کہ اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو یعنی حصہ میں محصور کے ماسواہ کی نفی ہوتی ہے۔

قولہ حمل الجسم : اس لئے کہ بالذات اشارہ کو قبول کرتے والی صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے ہیولی تو
اشارے کو بالذات قبول نہیں کرتا۔

قولہ فی هذا المقام : اور اگر صورت جسمیہ مراد لی جائے تو خرابی پیدا ہو جائے گی جیسا کہ شارح نے
خود ہی کہا ہے کہ وہ غیر ملائم ہے بہر حال میثدی نے اس جگہ متعدد خامیاں اس عنوان سے بیان کیا ہے
کہ مصنف کی عبارت میں اضطراب ہے۔

وکل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط على
سبيل الاستقلال اى الجوهرى محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين
قيد هما بعضهما بالمستقيم الاضلاع اقول هذا التقييد مضر لنا لانه لا
يتم المطلوب الا بابطال الخط الجوهرى مطلقا سواء كان مستقيما او غيره
وهذا الخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي حينئذ في ذلك
استقامة ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما.

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اس لئے

کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے۔ اس لئے کہ جب اس کی دو سطح کی

طرف ملیں گے، بعض نے ان اطراف کو مستقیم الاضلاع سے مقید کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے

لئے مضر ہے مطلوب تمام نہ ہوگا لیکن مطلقا خط جوہری کو باطل کرنے سے۔ برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا

اس کے علاوہ ہو۔ اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس

کے ضلع نے مستقیم ہونا کافی ہے جسے اضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ قید ہما: شائع دوسرے کے قوائے سے ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ کسی نے مستقیم الامتلاء کی قید لگائی ہے۔ یعنی ملنے والی دونوں سطحوں کے اطراف مستقیم ہوں، ٹیڑھے نہ ہوں ورنہ اسناد لال تام نہیں ہوگا، لیکن شارع اس کی تردید کرتے ہیں کہ اس قید سے قائلہ کے بجائے مضرت ہے۔
قولہ الاباطال: یعنی جب تک مطلقاً جوہری کو باطل نہ کر دیا جائے۔

فاما ان یجب تلاقیہما ولا یجب لاجائز ان یجب والالزم تد اخل الخطوط
وهو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتد اخل یوجب خلافہ
فف، قیل ان اس ادا ان کل خطین فرہما اعظم من احد ہما فی جہۃ الطول
فہسلم لکن الکلام لیس فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان اس ادا فی
جہۃ العرض فہمنوع اذ لا اعظم للخط فی تلك الجہۃ،

ترجمہ

یہ یا خط جوہر دونوں کی تلاقی سے عاجب ہو گا یا نہ ہو گا۔ عاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے
ورنہ خطوط کا تناضل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دونوں خط کا مجموعہ
ایک خط سے بڑا ہو گا اور اس کے خلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفرد من ہے۔ اور کہا گیا ہے
کہ اگر مصنف نے اپنے قول کل خطین اعظم من احد ہما سے طول میں بڑا ہونا مراد دیا ہے تو ماننے میں لیکن
کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے۔ اور اگر جہت عرض میں بڑا
ہونا مراد دیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ خط میں جہت عرض پر کی پیشی نہیں ہوتی۔

تشریح

قولہ یوجب خلافہ: کہ دونوں خط ملکر ایک ہو جائیں مگر مجموعہ باقی باقی رہے۔ اس
لئے دو خط اور ایک خط کا برابر ہونا لازم آئے گا۔
قولا قیل: اس مقام پر شارع ایک اعتراض کرتے ہیں اس قاعدہ پر کہ دو خط کا مجموعہ بمقابلہ ایک کے
بڑا ہوتا ہے۔ جو قیل سے بیان کیا ہے۔

وتوضیحة ان امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر فیہا لا
مقدار لہ اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ
اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ فی جہۃ احدہا
فقط امتنع التداخل فیہ من تلك الجہۃ فقط ومالہ مقدار لہ فی جہتیں

فقط امتنع البد اخل فيه من تینك الجهتين فقط دون الجهة الثالثة وما
له مقدار في الجهات الثلاث امتنع البد اخل فيه بالكلية فان قلت فقل ما
ذکرت لا یمتنع البد اخل في الاجزاء التي لا یتجزئ اذ لا مقدار اسرها اصلا قلت
الحکم بامتناع البد اخل فيها انما هو على تقدیر ترکب الجسم منها اذ على هذا
التقدیر لو تبد اخلت لم یحصل من انضمام بعضها الى بعض مال بمقدار اس
في جهة مطلقا فضلا عما له مقدار اس في الجهات الثلاث انتهى كلامه ،

ترجمہ

اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے
مقدار ہونے کی حیثیت سے ، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلاً نقطہ ، اس میں تداخل
ہونا بھی محال ہوگا کسی بھی طریق پر (طول و عرض و عمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی
ہے صرف تو صرف تو اس میں تداخل ایک جہت میں محال ہوگا جیسے اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو
تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہوگا نہ کہ تیسری جہت میں ۔ اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی ہوگی
ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے ۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بناء پر اجزاء لا یتجزئ میں تداخل محال نہ ہونا چاہیے کیونکہ
اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی ۔ تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر
ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو ، کیونکہ اگر اس تقدیر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا ، تو ان اجزاء کے ایک
دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی ۔ چہ جائزہ کہ تین جہات میں مقدار رکھا ہونا
قوله لا یمتنع البد اخل : جیسے جہت طول ، عرض و عمق ، کسی میں بھی تداخل محال نہیں ہے
قوله في جهة واحد فقط : مثلاً خط کہ اس میں جانب طول پر مقدار ہوتی ہے عرض میں

تشریح

نہیں کیونکہ خط اسی جوہر کا نام ہے جو سطح کا طرف ہوا اور جانب عرض میں مقدار نہ ہو ۔
قوله فلان قلت : ایک اعتراض ہے کہ عملاً مقدار لہذا میں جس میں تینوں جہات میں مقدار نہیں پائی جاتی
اس میں تداخل بھی بالکل محال نہیں ہے ۔ حالانکہ اس میں تداخل محال ہے جیسا کہ آپ سابق میں بیان
کر کے آئے ہیں ،

اقول اذا فرض الخط الجوهری بین خطین جوہرین بل بین جسمین ۔ ۔
فالتداخل هناك محال كما صرح به شارح البواقف حيث قال لبيان
استحالة البد اخل بين الاجزاء التي لا يتجزئ ان بداهة العقل شاهدة

بان المتکثر بذاته یمیتع ان یتداخل فی مثله بحیث یصیر حجمها لحکم واحد منها وقد ظهر منه ان قوله الحکم بامتناع التداخل انما هو علی تقدیر ترکیب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء محال فی نفسها سواء ترکیب الجسم منها اولاً ، والتفصیل ان یقال ان البداهة تحکم بان تداخل الجوهر محال مطلقاً واما تداخل غیرها فغلی ما فصله المعترض فلا یحسن قوله امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث هی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما هو من حیث مقادیر ،

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب دو خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرض کیا گیا بلکہ دو جسم کے مابین فرض کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی مراعت شارح موافق نے کیا ہے جہاں انہوں نے اجزاء لا تجزئ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان میں کہا ہے کہ عقل کی ہدایت اس بات پر شاہد ہے کہ تجزئ بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔ اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ عجیب کے قول سے ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم ان اجزاء سے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول عجیب کا مردود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے حکم سے جوہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو جیسا کہ عجیب نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے لہذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل کا محال ہونا مقدار ہونے کی حیثیت سے ہے۔

تشریح

قوله اقول اذا فرض یہاں سے قبل والے کا جواب اور فان قلت والے کا رد کرتے ہیں۔

قوله محال : دو جسم کے مابین خط جوہری کا فرض کرنا ان کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ جوہر اگر کسی چیز میں موجود ہو یعنی تجزئ بالذات ہو تو اس میں تداخل لازم نہیں آتا۔ البتہ تجزئ بالذات خط جوہری کا تداخل خط عرض میں جو کہ طرف سطح کہلاتا ہے اس میں تداخل محال ہے۔

قوله التفصیل : اب شارح میبذی اس مسئلہ پر کہ تداخل کہاں محال ہے اور کہاں جائز ہے ایک تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قوله ولا یحسن قوله : کیونکہ جوہر میں تداخل بلا قید اور بغیر کسی حیثیت کے محال تھا۔

قوله من حیث مقادیر : اور جہاں تک جوہر کا تعلق ہے ان میں جوہر ہونے کی حیثیت سے تداخل محال

وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخطین اعظم من احدهما فی الطول فلو تدخّل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العربطین فی احدهما لم یکن المتدخّلان معا أطول من احدهما والا لم یکن الخط المستقل متوسطا بینهما بل یقع خاسرا جاعثا لکن المفروض انه متوسط هف اقول فساد لا ظاهر لان الناظر معترف بان کل خطین مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقیین فی الطول واما اذا كانا متلاقیین فی العرض فلا ولا

ترجمہ

اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترض کو اس بات کا اعتراف ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابلہ جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہذا اگر وہ خط مستقل جو دو خط کے وسط میں فرض کیا گیا ہے، اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں تلاقی کر گئے تو تدریجاً کٹنے والے دونوں ملکر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہو گا مگر فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قیل اس بات کا منہتر ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے۔ جب دونوں جہت طول میں طاقی ہوں اور ہر حال جب وہ عرض میں طاقی ہوں تو نہیں۔

تشریح

قولہ وقد یجاب : یہ جواب شارح حمزہ بانی کا ہے۔ جو اس مفروضہ پر مشتمل ہے کہ مراد لینے والے کی یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک خط کے بمقابلہ ہر حال بڑا ہوتا ہے خواہ جانب طول میں اجتماع ہو یا عرض میں۔ اور جواب اس اصل اعتراض کا ہے جو شروع میں متن کے بعد ان الفاظ سے کیا گیا ہے کہ قیل ان اراد (الی اخر) فمنوع : سے اعتراض کیا گیا ہے۔ قولہ اطول من احدهما : تو معترض کا یہ کہنا کہ طول میں بڑا ہو جائے درست نہیں ہے۔

ولا جاز ان یجب والا لا نقسم الخط فی جہتین لان ما یلاقی منہ احدهما غیر ما یلاقی الآخر وهو محال واما انہ لا یجوز ان تكون سطحاً فلا نہا لو كانت سطحاً فاذا انتہی الیہ طرفا الجسمین فاما ان یجب تلاقیہما ولا یجب وکل واحد منہما باطل علی ما مر واما انہ لا یجوز ان تكون جسماً فلا نہا لو كانت جسماً لكانت مرکبة من الہیولی والصورۃ لہا مر واما انہ لا سبیل الی الثانی فلا نہا اذا كانت غیر ذات وضع فاذا اقترب بہا الصورۃ الجسمیۃ وصارت

حينئذ ذات وضع بالصورة فاما ان لا تحصل في بعض الاحيان دون بعض

ترجمہ

اود جائز نہیں ہے کہ خط وسط عاجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائے گا دو جہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملاتی ہے وہ غیر ہے اس جانب سے کہ جس طرف سے متوسط دوسرے خط سے ملاتی ہے اود یہ محال ہے اود ہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح اگر ملے گی تو یا ان دونوں کے تلاقی سے ماریخ ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گزر چکا ہے۔ اود ہر حال یہ بات کہ جسم ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اگر بیوی جسم ہوگا تو بیوی اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گزر چکا ہے اور یہی یہ بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لئے کہ بیوی جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقابل ہوگی اود اس وقت وہ بدلتا ذات وضع ہو جائے گا تو بس وہ کسی چیز میں بھی محال نہ ہوگا یا جمیع اجزاء میں حاصل نہ ہوگا یا بعض چیز میں حاصل ہوگا اود بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ اقترنت بہا الصورة؛ کیونکہ جسم ہونے کے لئے صورت کا اقتران بیوی کیساتھ ضروری ہے اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جب بیوی کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران قولہ ذات وضع؛ کیونکہ اقتران کے ساتھ ترکب ہوگا اور صورت بیوی سے ملکر جسم تیار ہوگا کیونکہ جب جسم تیار ہوگا تو جسم کا وجود بغیر ذی وضع ہونے کے محال ہے۔
قولہ دون بعض؛ مانتے کے چیز میں حاصل ہونے کی تین صورت بیان کیا ہے جن میں سے اول دو کو باطل کریں گے اور تیسرے سے اپنا مدعی ثابت کریں گے۔

قیل علیہ یجوز ان لا یقترن بہا الصورة ابد او اجیب بانہا بالنظر الی ذاتہا ان لم تقبل الصورة لم تکن هیوئی بل من المقارقات وان قبلتها فحق الصورة
ممكن لہا بحسب ذاتہا والممكن ما لا یلزم منه المحال لكن عروض الصورة لہا مستلزم للمحال لا یقال الممتنع بالغير ممکن ان یستلزم ممتنعا بالذات کہا
ان عدم العقل الاول یستلزم عدم الواجب وممتنع لذاتہ لانا نقول . .
الممتنع بالغير یستلزم ممتنعا بالذات من حیث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حیث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع
لوجود الواجب ولما بالنظر الی ذاتہ مع قطع النظر عن الامور الخارجیة فلا
یستلزم المحال والام یکن ممکنا بالذات وههنا لیس كذلك لان

الهیوتی المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر الى المانع و فرضي لحوت
الصورة اياها يلزم منه محال وقد يجاب عنه ايضا بان الكلام في هيوتی
الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير منفكة عنها
كما هي الان او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة ،

ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیوتی کے ساتھ کبھی بھی شے عقلاً
نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر ہی ہے
اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا، تو ہیوتی نہ ہوگا بلکہ مقارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات
قبول کرتا ہے تو صورت کا لحوق ہیوتی کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا۔ اور ممکن وہ ہے جس کے فرض
و قوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جسمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے۔ اقصیٰ اعتراض نہ
کیا جائے کہ متمتع بالغیر ممکن ہے متمتع بالذات کو مستلزم ہو جانے کو، جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو
مستلزم ہے اور یہ لذتہ متمتع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ متمتع بالغیر متمتع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے متمتع
ہونے کی حیثیت سے۔ اسے کہ عقل اول کا عدم عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ
عقل اول کا وجود واجب ہے۔ اور اس کا عدم متمتع ہے واجب الوجود کی وجہ سے۔ اور یہ حال اسکی
ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اس پر خارجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا و نہ
مکن بالذات باقی نہ رہے گا۔ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجردہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف
تفکر کیا جائے اور اس کی جانب نہیں۔ اور جسمیہ کا لاحق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس سے
محال لازم آتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیوتی میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیوتی
صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرد تھا،
پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا۔

تشریح

قولہ قیل علیہ : کیونکہ استحالة دو چیزوں کی وجہ سے لازم آتا ہے اول یہ کہ
ہیوتی مجرد ہے دوم یہ کہ صورت کے ساتھ مقترن ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ ہیوتی
کا صورت کے ساتھ اقتران ہی محال ہے کیونکہ ہیوتی کی مابیت متوکل کو قبول کرنے سے مانع ہے تو ہیوتی اپنے
فطری تجرد پر باقی رہے گا۔ اور صورت کے ساتھ اقتران لازم نہ آئے گا۔
قولہ من المفارقات : اس وجہ سے کہ ہیوتی وہ جو ہر ہے جو محل ہے اور صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے
لہذا قبول نہ کرنے میں ہیوتی ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

قولہ مستلزم للمحال: اشکال وارد ہو ہے ممکن بالالیزم المحال کی بنا پر۔

قولہ عدم العقل الاول : جو واجب بالغير ہے اور عدم محال ہے ۔

قولہ عدم الواجب یعنی جب عقل اول نہ ہوگی تو واجب بھی معدوم ہوگا۔

قولہ مستمع لذاتہ: تو جس طرح اس مثال میں عقل اول کا عدم محال ہے لہذا ممکن ہے مگر چونکہ وہ

واجب لذاتہ کا مسئول ہے تو معلوک ہونے کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے لہذا عقل اول کا عدم محال

بالغیر ہوا لیکن اگر عقل اول جو ممکن لذاتہ اور متغیر بغیرہ ہے تو اس سے دوسرا محال لازم آئے گا یعنی واجب

فنا ہے کا عدم، تو لایق اقل سے عجیب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بیوی کا کسی چیز میں حاصل نہ ہونا اگر یہ محال ہے

لیکن غیر کی وجہ سے ہے۔ بالفاظِ دیگر انیکہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ممکن ہے جس سے محال لازم نہ آئے

کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ذاتی ہو مگر غیر کی وجہ سے محال ہو لہذا محال لازم آجائے گا جیسے عقل اول

ممكن ذاتى ہے كيونكه اپنے وجود ميں غيرى كى محتاج ہے مگر كسى ممتنع باغير بهى ہے يعنى واجب كى متعلول بهى ہے

اس لئے اس کے عیدم سے علت یعنی واجب کا عدم ہونا لازم آئے گا جو محال بالذات ہے لہذا منتفی

بالغیر متع بالذات کو مستلزم ہو گیا۔

قولہ من حدیث انہ ممتمن: جیسے عقل اول کی دو حیثیت ہے اول ممکن بالغیر ہونا، دوسرے معلول ہونا

ملت واجب کا۔ تو محال جو لازم آتا ہے تو اس حیثیت سے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے نیک عقل

اول کی پہلی حیثیت یعنی ممکن اور محتاج للتغیر مع اس حیثیت میں کوئی محال نہیں ہے۔

قولہ عدمہ ممتنع، اور عقل اول میں وجود کا واجب ہونا اور عدم کا محال ہونا واجب لذاتہ کے معلول

ہونے کی وجہ سے ہے

قوله عن الامور الخارجية : یعنی اس بات میں قطع نظر کرتے ہوئے کہ عقل اول واجب معلول ہے۔

قولہ صہتا لیس کن لک: یعنی بیوی کے ساتھ صورت کے لائق ہونے میں بیوی کو ذات کی طرف

نظر کر کے مستلزم محال ہے۔

قولہ من غیر نظر الی المائبہ : یعنی لحوق صورت کی طرف نظر نہ کی جائے

قولہ کما ہی الاذن کہ پہلی صورت کے بغیر یا انہیں حاصل کر سکتے ہیں یا انہیں حاصل کر سکتے ہیں۔

والاول والثاني محالان بالبداهة والثالث ايضا محال لان حصولها في

كل واحد من الاحياء ممكن لان الهيمولي على ذلك التقدير نسبتها الى

جميع الاحيان على التسوية وكذلك نسبة الصورة الجسمية فانها

تقضى حيزاً مطلقاً لامعينا،

ترجمہ

اور اول اور ثانی دونوں محال ہیں بلاشبہ اور تیسرا بھی محال ہے اس لئے کہ اس کا حصول ہر چیز میں ممکن ہے کیونکہ یہی اس صورت میں اس کی نسبت تمام چیز میں برابر ہے۔ اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی چیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین چیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

فلو حصلت فی بعض الاحیان دون بعض بلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال
قیل یجوز ان تقتضیه الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورة الجسبۃ علی
ماسیدن کوة واجیب بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیاً لکن
نسبتہا الی جمیع اجزائہ واحدۃ فلا تخصصۃ للہیولی بجزء معین منها
وللہ ان تقول یجوز ان یقارن الہیولی صورۃ اخری او حالۃ من
الاحوال تعین لہا بعض اجزاء المکان الکل والیضا قد تكون الہیولی المجردة
ہیولی عنصر کلی فلا حاجة فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ،

ترجمہ

پس اگر بعض چیز میں حاصل ہو اور بعض دوسرے چیز میں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صورت نوعیہ جو صورت کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر وہ چیز کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اس کو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگرچہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اس کی نسبت تمام اجزاء کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ پس صورت نوعیہ چیز کے کسی معین جز میں ہیولی کے تخصیص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے مخاطب تیرے جائزے کہ یہ کہو کہ جائز ہے کہ ہیولی کے ساتھ کوئی صورت آخر مقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت ہو احوال میں سے تو ہیولی کے لئے مکان کلی کے بعض کی تعین کر دیتی ہو۔ اور نیز کبھی ہیولی مجرد ہیولی۔۔۔ عنصر کلی ہوتا ہے لہذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

تشریح

قولہ یجوز ان تقتضیه : یہ میرک شاہ کا قول ہے۔
قولہ ماسیدن کوة : جہاں پر۔ فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ کا مستقل عنوان قائم کریں گے۔

قولہ واجیب : جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض پھر بھی لازم آئے گا چاہے صورت نوعیہ ہی چیز کا سبب ہو۔

قولہ علی السویتی : لہذا کسی خاص مکان میں بیوی کا حاصل ہونا اور دوسرے قسین مکان میں نہ حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہوگا اس لئے صورت نوعیہ سے قسین مکان کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اس مسئلہ پھر وہیں کا وہیں رہا یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔
 قولہ ولکن ان تقول : یہ صاحب محاکمات کا قول ہے جس میں عجیب الخ کے جواب کا رد ہے۔
 قولہ اجزاء المکان الکلی : لہذا اس صورت میں کہ مخصوص صورت تخفیف یا حالت خاصہ ایسی ہو جو بیوی کے مکان جزئی میں خاص ہونے کا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح کا سوال ختم ہو جائے گا۔
 قولہ والیہنا قد نکون : جب کہ فصل کے شروع میں مجرد ہونا فرض کیا گیا ہے۔

وقد یجاب بان الہیولی اذا حصلت فی بعض الاحیان فلا بد ان یتخصص کل جزء من اجزائها بجزء معین من اجزاء ذلك الحیز والصورة النوعية لا تقتضی ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء علی السویتی فتتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتها اليها ینکون ترجیحا بلا مرجح قطعاً ولا یبعد ان يقال ان الہیولی المقارنة للصورة المتصلة متصلة فتكون اجزائها مفروقة لا لوجود في الخارج فلا تقتضی مکاناً وقد جائز ان تكون هنالك حالة مخصوصة للہیولی بوضع معین

ترجمہ
 اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ بیوی جب بعض چیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ چیز کے اجزاء میں سے ہر چیز کے ساتھ بیوی کے اجزاء خاص ہوں۔ اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہذا ایک دوسرے کے اجزاء کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے۔
 اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو بیوی صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزاء مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضا بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا۔ اور جائز ہے کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت ہو جو بیوی کے لئے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

تشریح
 قولہ قد یجاب : یہ اصل اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مکان کا تقاضا اس صورت نوعیہ نے کیا ہو جو صورت جمیعہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔
 قولہ من اجزاء ذلك الحیز : گویا بیوی کے اجزاء کے ساتھ خاص ہو جائیں۔

قولہ لا تقتضی ذلك : یعنی تقسیم اجزاء صورت نوعیہ کا کام نہیں ہے ۔

قولہ ولا یبعد : قریباً بے جو جواب دیا گیا ہے اس پر رد کرنا مقصود ہے ۔

قولہ وجہنا : یہ جواب غالباً یہ تسلیم کرنے کے بعد ہے کہ ہیولی کے اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں ۔ تو گویا عجیب نے پہلے یہ کہہ دیا ہے کہ اجزاء کے خارج میں موجود ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر وجود اجزاء تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ شخص کی خاص حالت ہو جو وضع معین کا ہیولی کے لئے تقاضہ کرتی ہو

ولا یلزم الاعتراض علی هذا التقدير بیان یہاں یہاں ان الباء اذا انقلب هواء او علی العکس صارا المنقلب اولی بموضع من اجزاء الخیز الطبعی لیا انقلب الیہ مع تساوی نسبتہ الیہا فلکن الہیولی بعد مقارنتہ الصورتہ اولی بجزء من تساوی نسبتہا الی جمیع الاحیان لان الوضع السابق یقتضی الوضع اللاحق فلا ینکون ترجیحاً بل مروج ای اذا انقلب مثلاً جزء من الباء هواء فان کان قبل الانقلاب فی الموضع الطبعی للہاء انتقل الی اقرب مواضع الہواء من ذلك الموضع فالقرب مروج للحصول فیہ وان کان قبل الانقلاب فی موضع الہواء نفس الاستقر فیہ بعد طبعاً فالاحصول فی ذلك الموضع مروج ولا یتصور مثل ذلك فی الہیولی لا وضع لہا اصلاً ،

ترجمہ

اذا اعتراض لازم نہ آئے گا اس صورت میں ، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولی مکان میں ہو جاتا ہے چیز طبعی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کہ پورچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجسام کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ ہیولی صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی ادنی چیز میں فائز ہو جائے باوجودیکہ چیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے ۔ اس لئے کہ وضع سابق کا وضع لاحق تقاضہ کیا کرتی ہے ۔ لہذا ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے گا ۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہو جائے تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبعی میں واقع تھا پانی کے ۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین پر جو اس مقام سے قریب تر ہوتا ہے تو قریب اس چیز میں حصول کے لئے مرجع ہوتا ہے ۔ اور اگر انقلاب سے پہلے موضع ہوا میں قریب تر تھا ۔ تو اب بعد میں طبعی تقاضے سے ٹھہر جائے گا ۔ تو پہلے سے اس مقام پر اس کے لئے مرجع بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس ہیولی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لئے بالکل وضع ہی نہ ہو ۔

تشریح

قولہ ولایلزم: یعنی اس تقدیر پر کہ ہیولی مجرد صورت کے ساتھ لاحق ہونے کے بعد کسی چیز میں حاصل ہونے پر ترجیح بلا مرجع کا سوال لازم آئے گا، ہی نہیں

قولہ اذا انقلب صواب: یعنی غلبہ برودت کی وجہ سے ہوا پانی سے بدل جائے۔
 قولہ مع تساوی نسبتہ: جیسے اس میں ترجیح بلا مرجع کا سوال نہیں پیدا ہوا۔ اے
 قولہ یقتضی الوضوح اللاحق: ایسے ہی جیسے مُعَدُّ مَعْدِل کا تقاضہ کیا کرتا ہے لہذا وجود میں دونوں جمع نہیں ہوتے۔

قولہ ولایتصور: فرض کر دو کہ ہیولی مجرد ہے۔ اور مجرد کے بعد صورت جیسے کما تھ مقارن ہوا تو بلاشبہ ذات وضع ہو جائے۔ اس کے بعد ایک زمانہ تک اس سے مجرد رہے اور ذی وضع ہو تا اس کا باقی نہ رہے پھر دوبارہ ہیولی مجرد اس صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے وضع حاصل ہو جائے گی۔ اور ساتھ ہی تحفیس موضع بھی حاصل ہو جائے گی اور وضع سابق وضع لاحق کے لئے مرجع بن جائے گی۔ پانی میں جس طرح آپ نے ذکر کیا ہے۔

فصل

فی اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام كلها انواعا
 اعلم ان لكل واحد من الاجساد الطبيعة صورة اخرى غير الصورة
 الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز اى باقتضاد
 السكون في المكان عند حصوله فيه والحركة اليه عند خروجه عنها
 دون البعض بل بسائر اثاره ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة
 ولا للهیولی لانها قابلة فلا تكون فاعلة كما سيجيء وايضا هيولى العناصر
 مشتركة لانقلاب بعضها بعضا فلا تكون مبداء الامور المختلفة

ترجمہ

صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فصل ہے۔ اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان تو کہ اجسام

طبیعیہ میں سے ہر جسم کے لئے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے۔ کیونکہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ خاص ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہوجانے کے وقت اور اس کی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام اثار میں

یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے۔ جو جسم سے خارج ہو بدلتا ہے۔ اور نہ بیوی کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے
تو وہ فاعل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ لکھا۔ نیز چونکہ عناصر کا بیوی مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے
عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہذا وہ امور مختلفہ کے لئے مبداء نہیں ہو سکتا۔

تشریح

قولہ فصل : مایعہم الاجسام کی یہ پانچویں فصل ہے جس میں صورت نوعیہ کو ثابت کیا ہے
چنانچہ عنوان میں لکھا ہے کہ صورت نوعیہ کے اثبات میں، اس صورت کے اثبات
میں کہ بیوی نوع کی طرف منسوب ہے تقویم اور تحصیل میں کیونکہ جسم اس کے ذریعہ قائم اور حاصل ہوتا ہے۔
اس کا دوسرا نام صورت طبعیہ بھی ہے اس وجہ سے کہ یہی قوت جسم کے حرکت و سکون کے لئے مبداء ہوتی ہے
قولہ اعلم : مثالیہ جسم میں تین اجزاء مانتے ہیں، بیوی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ جس سے جسم نوع میں
تبدیل ہوتا ہے اور اس سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں انواع کے اختلاف کے لحاظ سے جیسے حرکت،
سکون، احرار، ترطیب۔ حتیٰ کہ ہر جسم نوعی خارجہ میں مادہ، صورت جسمیہ اور مذکورہ مبادی کا مبداء جس کا
نام صورت نوعیہ ہے اس سے مرکب مانتے ہیں۔ اور حکماً اشراقیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ جسم ان کے
نزدیک صورت جسمیہ بسیط کا نام ہے۔ البتہ اجسام نوع میں اعراض قائم یا جسمیہ سے تبدیل ہوتے ہیں
قولہ صوراۃ اخروی : جس دوسری صورت کے ذریعہ اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں اور وہ دوسرے
آثار کا مصدر بھی ہوتی ہے۔

قولہ بساؤا آثارا : مثلاً جرات اور یوست آگ کے لئے اور رطوبت اور بردت پانی کیلئے
قولہ لا للہیوی : اختصاص بعض چیز اور آثار کے ساتھ بیوی کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو
توثرہ کا ہے اور بیوی قابل ہوتا ہے فاعل توثرہ نہیں ہوتا۔
قولہ کما سیجی : الہیات کے فن ثانی میں واجب بالذات عالم بالکلیات ہے کے عنوان کے
تحت اس مسئلہ کو ذکر کریں گے۔

فحينئذ اما ان يكون للجسمية العامة اى الصورة الجسمية المتشابهة في
جميع الاجسام او لصورة اخرى لاسبيل الى الاول والا لا شتركت الاجسام
كلها في ذلك فتعين الثانى وهو المطلوب لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص
الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص
في الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حدوث صوراة فيها
كانت متصفة بصوراة اخرى لاجلها استعداد لقبول الصورة اللاحقة
ولما في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة

الفلك الآخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها،

ترجمہ

اور اس وقت یا تو یہ جسم عامہ کی وجہ سے ہوگا یعنی اس صورت جسمیہ کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا۔ اول صورت باطل ہے ورنہ تمام اجسام اس میں مشترک ہو جائیں گے۔ پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصا ص کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماء گئے ہیں کہ اجسام عنصریہ میں اختصا ص اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ عنصری اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ متصف ہوا تھا۔ اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور بہر حال اجسام فلكیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلك کا مادہ دوسرے فلك کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلكی کسی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

تشریح

قوله المشابهة : جسمیہ کے ساتھ مشابہت کی قید سے شارح جسمیہ کو طبعیہ نوعیہ ہونے پر اشارہ کر رہے ہیں۔
قوله لا سبيل الى الاول : پہلی صورت یہ تھی کہ مذکورہ اختصا ص جسم عامہ کی وجہ سے ہو۔
قوله لا اشتراك الاجسام : یعنی تمام اجسام چیز میں مشترک ہو جائیں گے۔
قوله متعين الثانی : اور وہ یہ ہے کہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ اختصا ص میں صورت اخری کی وجہ سے ہوتا ہے جو اجسام کو نوع میں تقسیم کر دیتا ہے۔
قوله لا يخفى : یہ امام رازی کا اعتراض ہے جو حکماء پر کیا گیا ہے۔ یہاں پر اسی کو شارح بیان کرتے ہیں۔
قوله من سبب : سبب کے متعین کرنے میں شل سلسل محال لازم آئے گا۔
قوله استعدادات : لہذا دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شل سلسل کی نوبت آئے۔
قوله التي حصلت فيها : لہذا فلك میں بھی کسی دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شل سلسل محال لازم آئے۔

وقيل لم لا يجوز ان يكون الاختصاص بالاثار في العناصر لا في
مادتها قبل الانقسام بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخري لا جملها
استعدادات لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك
لا تقبل الا كيفية الحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية

ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصاص عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیونکہ عنصریات کا مادہ کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور فلکیات میں اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ لہذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ لم یلایچونہ: امام کا جواب۔ سابق اعتراض پر جو رد کیا گیا ہے۔ بیان ہے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ عنصریات میں اختصاص بعض اجسام کا بعض مکان کے ساتھ جائز ہے آثار کی وجہ سے ہو۔ اور اختلاف فی اختصاص الخیر فی العنصریات ان میں آثار کی وجہ سے ہو۔ تو اشتراک لازم نہ آئے گا۔

قولہ استعداد: لہذا کیفیت لاحقہ و سابقہ کے مابین صورت نوعیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔
قولہ فلا حاجۃ: گویا امام لازمی صورت نوعیہ کا انکار فرمایا اور اس کو بلا ضرورت ہونا ثابت کیا۔ اس کے رد میں آگے عبارت میں جواب دیا جا رہا ہے۔

وقد یحیاب بانا لعلہ بداهۃ ان حقیقۃ النار مخالفتہ لحقیقۃ الباء فلا بد من اختلافہما بامرجوہری مختص، واعلم ان دلیلہم لو تم لدل علی ان لا تشار الاجسام مبدأ فیہا واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة لہما علیہ ولعلہما انما اقتصر واما علی الواحد لعدم احتیاجہم الی الزائد فان قيل ہذا مناف لقولہم الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد قلت امتناع صدور المتعد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات فی الواحد والصیورۃ النوعیۃ وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددۃ الجهات یقتضی بكل جہۃ ما یناسبہا ،

ترجمہ

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم برابرہ جاتے ہیں کہ اگر ان کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہذا ان کا یہ اختلاف کسی شے جوہری کی وجہ سے ہو نا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان میں کوئی مبدأ ہو کر تا ہے اور شاید انہوں نے واحد پر التفار کر لیا ہو اس لئے کہ ان کو اس سے ذات کی حاجت نہیں ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا محال

7
2

ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات، لیکن اس کی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ جوہر مختص : نہ کہ آثار اور خصوصیات کے ذریعہ، کیونکہ آثار سے خاصیت تبدیل ہوتی ہے حقیقت مختلف نہیں ہوتی اور یہاں حقیقت میں اختلاف کا مسئلہ ہے لہذا کوئی امر جوہر مستقل بنفسہ ہی اختلاف کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور وہ صورت نوعیہ ہے۔ اس لئے صورت نوعیہ کا جسم میں ہونا ضروری ہے۔

قولہ دلیلہم : شارح نے معمولی رد و بدل کے ساتھ محاکات کی عبارت اس جگہ نقل کی ہے۔ خود یہ شارح کا اعتراف نہیں ہے۔

قولہ لعلہم : اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اگر غیر واضح ہے تو ہمارے لئے کوئی مضر نہیں۔ کیونکہ مطلوب مہیم یعنی نفس مبدأ کا جسم میں پایا جانا ثابت تو ہو ہی جاتا ہے اور چہاں تک اس تعین کی ضرورت کا سوال ہے کہ مبدأ واحد ہے یا کثیر تو اس میں قرینہ و دلائل کافی ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ ترکیب سے ناعد کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ بعدہم تعداد الجہاد : لیکن اگر متعدد جہات شے واحد میں پائی جاتی ہوں گی تو اس کے مختلف آثار کا صدور ہو سکتا ہے۔

قولہ ماینا سبہا : لہذا قانون اپنی جگہ درست ہے اور صورت نوعیہ کے مبدأ واحد ہونے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

ہدایہ

یرتفع بہا الاشتباہ فی کیفیت التلازم المذکور للہیولی والصورۃ، واعلم ان الہیولی لیست علتہ للصورۃ لانہما لا تکنون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ لہا مران اراد ان الہیولی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا فیرد علیہ ان الثابت فیما سبق هو ان الہیولی یمتنع انفکا کما عن الصورۃ ولا یظہر منہ الا ان الہیولی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا واما انہا لا تتقدم ذاتیا فغیر معلوم منہ وان اراد انہا لا تتقدم علی الصورۃ تقدما زمانیا فغیر یثبت ان اراد بقولہ والعلۃ الفاعلیۃ للشیء یجب ان تکنون موجودۃ قبلہ انہا یجب تقدما علی المعلول بالذات فہسلم یکن لا

محصل المطلوب من المتقدمين وان اراد انهما يجب تقدما عليهما
بالزمان فمنه نوعان فالواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان

ترجمہ

بیونی اور صورت جسم کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ
اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ بیونی نہیں ہے علت صورت جسم
کے لئے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اگر اس سے
مراد یہ ہے کہ بیونی صورت سے مقدم نہیں ہوتا تقدم زمانی کے لحاظ سے، تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ
ما سبق میں جو ثابت ہوا کہ بیونی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، مگر
بیونی صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا۔ اور یہ حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی
مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ بیونی صورت سے تقدم زمانی
میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول والعلیہ الفاعلیۃ الخ "کہ غٹے کی علت فاعلی کے لئے ضروری
ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو" سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے
تو قسّم ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس قول سے مراد
یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ واجب اور عقل
اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (فلاسفہ کے نزدیک)

تشریح

قوله الیہدایت: عام طور پر ہدایت کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے
غور سے سنو۔ نیز یہ کہ اشتباہ غلطیات ہے اور اس کا دور ہونا ہدایت ہے اور
ہدایت تک رسائی خدا کے ہاتھ میں ہے۔

قوله للبیونی والصورة: فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم وجود
میں یا تو اس وجہ سے ہوتا کہ ایک دوسرے کے لئے علت موجود ہے۔ یا دو چیزیں تیسری چیز کی
معلول ہوں اور تیسری چیز ان کے لئے علت ہوں لہذا صورت اور بیونی کی حالت میں اشتباہ پیدا ہوا
کہ دونوں میں سے علت کون ہے اور معلول کون ہے۔ اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہدایت کا
عنوان لایا گیا ہے۔

قوله واعلم: اس عنوان کے تحت مصنف نے تین احوال بیان کیے ہیں۔ لیکن احتمالات کی ضرورت
اس لئے نہیں ہے کہ جب یہ اس بات کو ثابت کر چکے کہ بیونی اور صورت میں تلازم ہے تو ظاہر ہے کہ
تلازم بغیر علت موجبہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں میں رابطہ کا ذریعہ علت موجبہ ہی ہوا کرتا ہے۔
ہذا میںوں کا خیال بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر اپنا اپنا رجحان اور حینال ہے۔

قولہ لہذا: انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہیولی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔
 قولہ تقدما ذاتیا: یعنی تقدم ذاتی کی نفی کی ہے۔ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ شے اپنے وجود میں اس کی
 محتاج ہو اور اس کے وجود پر اس کا وجود موقوف ہو۔ تو موقوف علیہ کو مقدم ذاتی کہیں گے۔ اور اس
 کیفیت کو تقدم ذاتی کہا جاتا ہے۔
 قولہ فغیر معلوم: لہذا ہمارا کاحوالہ دینا درست نہیں ہے۔
 قولہ المتقدمین: ہیولی صورت سے قبل بالفعل موجود نہیں ہوتا۔ علت فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے۔
 قولہ بحسب الزمان: کوئی مقدم اور موخر زمانے کے لحاظ سے نہیں ہیں حالانکہ واجب علت
 فاعلی ہے اور عقل اول اس کا معلول ہے۔

والصورۃ ایضا لیست علت للہیولی لان الصورۃ انما یجب وجودہا مع السہ
 الشکل او بالشکل، قبل لانہا لیست علت فاعلیۃ للشکل واللاشتراک الاجسام
 کلہا فی الشکل علی ما بینناہ ولا علت قابلیۃ لان القابل هو الہیولی فلا تقدم
 بوجوب وجودہا فانقض عن العلة المفارقة علی الشکل فوجب وجودہا
 مع الشکل ان لم تتوقف علیہ او بہ ان تتوقف علیہ،

ترجمہ

اور صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ
 واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت شکل کیلئے
 علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جاتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور
 علت فاعلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صرف ہیولی ہی ہے۔ لہذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی کیونکہ علت
 مفارقتہ سے ایسے وجود کا جو کہ فائض ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہذا صورت کا وجود شکل کے
 ساتھ ہو گا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو۔ یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

تشریح

قولہ والصورة ایضا: اس قاعدہ پر معروف شارح ملا دارہ نے دلیل پیش کیا
 ہے جو شارح نے قبل سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ صورت کا وجود شکل
 کے ساتھ یا شکل کے بعد واجب ہے۔

قولہ علی ما بینناہ: بیان کی عبارت قد یقال لتوجیہ هذا المقام الخشے شروع ہے۔
 قولہ عن العلة المفارقة: علت مفارقتہ عقل اول کو کہتے ہیں۔ اور مفارقتہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ
 عقل اول مادہ سے مجرّد ہوتی ہے۔

اقول فیہ نظر لانہ لایلزم من نفی ان تكون الصورة علة فاعلیة او قابلیة
للسکون نفی العلیة مطلقا لئلا يكون شرطاً فلا یلزم نفی تقدّمها علی
الشکل وایضا المذکور فیما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة للشکل
المعین بالعلّة الفاعلیة المفارقة لزم الاشتراك المذکور لانهما لو كانت
علّة فاعلیة لزم ذلك بل هو خلاف الواقع،

ترجمہ

میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی
شکل اول کے لئے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو۔
لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے۔ نیز ما سبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمیہ شکل کے
لئے مخصص ہے علت مفارقة کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت
فاعلی ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئے گا۔ بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

تشریح

قولہ اول فیہ: تقدم بالفاعلیة خاص ہے اور تقدم بالعلیة عام ہے اور خاص
کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔
قولہ فلا یلزم: شرط جو کہ علت فاعلی کا نتیجہ ہے لہذا علت فاعلی کی نفی سے شرط کی نفی بھی ساتھ میں ہوگی۔
قولہ وایضا مما: اب معر من کے حوالہ کار دہ کرتے ہیں کہ حوالہ واقع کے خلاف ہے۔

وقد یقال الشکل هو الھیأة الحاصلة بسبب احاطة الحداد الحداد بالحداد وبللمقدار
وتلك الھیأة متاخرة عن وجود ذلك الحداد والحدود وهو متاخر عن
وجود المقدار الذي هو الحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
لوجوب تاخر الكل عن الجزء فاذا الشکل متاخر عن الصورة بهذّة المراتب
فکیف یقال انها مع الشکل او متاخر عنها،

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود
کے ذریعہ کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ہیأت حد یا حدود
کے وجود سے موخر ہے۔ اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے موخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور
مقدار موخر ہے اس جسم سے جو صورت جسمیہ سے موخر ہے۔ کیونکہ کل کا موخر ہونا جزر سے واجب ہے لہذا
شکل صورت سے مذکورہ مراتب میں موخر ہے یہاں یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی یا اس موخر۔

تشریح

قولہ وقتل یقال : اب یہاں سے امام رازی کا استدلال جو انہوں نے شرح اشارات میں لکھا ہے، نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتی ہے۔ اس قول پر معارضہ کرنا مقصود ہے۔
قولہ تلك الہیة : کیونکہ جب تک احاطہ حدود نہ ہوگا ہیأت موجود نہ ہوگی۔
قولہ بعد الموائب : پہلے صورت، پھر جسم، پھر مقدار، پھر احاطہ حدود پھر ہیأت پھر شکل ہوتی ہے

واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة لاعن الصورة المشخصة والذی ندعیہ عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخیصها الی التناهی والتشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخیصہ الی ما یتاخر عن ماهیة کالجسم المحتاج فی تشخیصہ الی الاین والوضع المتاخرین عنه فاذا ان التناهی والتشکل غیر متاخرین عن الصور المشخصة من حیث هی متشخصة وان کانا متاخرین عن ماهیة

ترجمہ

شرح اشارات میں اس کا جواب محقق توسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت مشخصہ جس کا ہم دعویٰ کر چکے ہیں صورت مشخصہ سے شکل کا موخر ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تناہی اور شکل میں شکل کی طرف۔ اور کوئی ابید نہیں ہے کہ ایک چیز میں اپنے شخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو اور محتاج الیہ موخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے شخص میں اپنی اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے موخر بھی ہیں پس اس وقت تناہی اور شکل صورت مشخصہ سے ہمیشہ شخص ہونے کے موخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت مشخصہ کی ماہیت سے موخر ہیں۔

تشریح

قولہ فی تشخیصہا : یعنی فلاسفہ کا قول کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا۔ یا شکل کے بعد ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل کا وجود مقدم ہے صورت کے وجود سے یا پھر شکل کے بعد ہے اور یہ دعویٰ کہ شکل صورت مشخصہ سے موخر نہیں ہوتی کیونکہ صورت مشخصہ اپنے شخص میں تناہی اور شکل کی محتاج ہے

قولہ الی الاین والوضع : خلاصہ یہ ہے کہ صورت اور شکل کے دو درجے ہیں ایک ماہیت کا اور دوسرا شخص کا یعنی صورت بدرجہ ماہیت اور بدرجہ شخص۔ اور ایسے ہی شکل بدرجہ ماہیت اور بدرجہ شخص۔ لہذا اصل ترتیب وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ شکل مقدم اور صورت موخر ہوتی ہے مگر شکل مقدم ہے صورت

تخصیص پر کیونکہ صورت متخصیص کے لئے پہلے تباہی اور شکل ضروری ہے اس لئے صورت متخصیص بعد میں ہے اور شکل پہلے ہے۔ اور مابیت صورت ہے وہ شکل کے بعد میں نہیں ہے۔ کیونکہ وہ توجہ جسم ہوتی ہے اور جزو جسم ہونے کی وجہ سے جسم پر بھی مقدم ہے کیونکہ جزو کل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت جسمیہ شکل سے مقدم بھی ہے مابیت کے درجہ میں۔ اور صورت موخر بھی ہے تخصیص کے درجہ میں۔ لہذا اس میں تعجب نہیں ہونا چاہئے جس طرح این اور وضع مابیت جسم سے موخر ہیں کیونکہ یہ دونوں جسم سے متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ جسم شخص سے مقدم بھی ہوتے ہیں کیونکہ ثابت ہوا کہ مخصوص جسم اپنے وجود خارجی میں این اور وضع کا محتاج ہے۔

والانسیب حیثئذ ان یقول لان الصورۃ متاخرة عن الشكل قطعاً ولقاءً
ان یقول احتیاج الصورۃ فی تشخیصها الیها غیر معقول لانه ان کان الی
الجزئی منها الزال الشخص بزواله ولیس كذلك فان الشمعة المشخصة
المعینة باقیة مع تبدل افراد التماهی والشکل علیها وان کان الی الکلی
فذلك باطل قطعاً فاننا نعلم بالضرورة ان انضمام الشکل الی الکلی مثلاً
الی الصورۃ لا یفید تشخیصها،

ترجمہ

اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے اس لئے کہ صورت
موخر ہے شکل سے یقیناً۔ اور معترض کے لئے گنجائش تھی کہ کہتے کہ صورت کا اپنے
تخصیص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف
احتیاج ہے۔ تو البتہ شخص اس کے زائل ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔
کیونکہ شمعہ متخصیصہ تباہی اور شکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان
کے کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ براہتہ جاتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف
اس کے تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح

قولہ ولقاءً ان یقول: بمحقق طوسی کے قول کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے
کہ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ معین شکل یعنی یقین تخصیص کے ساتھ صورت کی علت ہے
تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ متعین شکل نائل ہو جاتی ہے۔ باوجودیکہ صورت تخصیص باقی رہتی ہے جیسے شمعہ میں
اور اگر کہتے ہو کہ شکل کلی علت ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔
قولہ ولیس كذلك: بلکہ شکل جزئی نائل ہو جاتی ہے مگر صورت متخصیص باقی رہتی ہے۔ معلوم ہو۔

ہوا کہ یہ علت نہیں ہے۔

والشکل لا یوجد قبل الہیولی فیہی اما متقدمة علیہ او معہ فلو كانت الصورة
علتہ لوجود الہیولی لكانت متقدمة علی الہیولی بالذات والہیولی متقدمة
علی الشكل بالذات او معہ بحکم البقدمة الثانية فكانت الصورة متقدمة
علی الشكل بالذات لان المتقدم علی المتقدم علی الشی والمتقدم علی مامع
الشی متقدم علیہ ہف بحکم المقدمة الاولى وانت تعلم ان الحكم بان
المتقدم علی مامع الشی متقدم علی ذلك الشی لا تظہر صحته فی التقدم و
المعیتہ الذاتیین وقد یقال الہیولی متقدمة علی الشكل قطعاً بناء علی ان
لحوق الشكل انما هو بمشاکرة الہیولی وحينئذ لا یحتاج الی المقدمة المنوعة

ترجمہ

اور شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے
ساتھ ہوگی۔ پس اگر صورت وجود ہیولی کے لئے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے

بالذات مقدم ہوتی۔ اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ
کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لئے کہ مقدم علی لٹے پر جو مقدم ہوتا ہے
سے اور وہ جو مقدم مع لٹے ہے اس پر تو لٹے پر بھی مقدم ہوتا ہے۔ اور غلاف مفروض ہے پہلے
مقدمہ کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی مانع لٹے متقدم علی ذلك لٹے کا حکم تقدم اور معیت
ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً کیونکہ
شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس وقت مقدمہ ممنوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

قولہ لا یوجد: جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوتا ہے
قولہ فلو كانت: خواہ واسطہ بن کر یا آکر بن کر دونوں کی نفی کرنا ہے۔

تشریح

قولہ ہف: یعنی صورت کا بالذات مقدم ہونا شکل سے۔

قولہ المقدمة الاولى: جو متن میں گزر چکا ہے کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ وقد یقال: یہاں سے دانت نعم کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

قولہ لحوق الشی: جب تک ہیولی شریک نہ ہوگا شکل نہیں بن سکتی۔

قولہ الی المقدمة المنوعة: وہ یہ کہ المتقدم علی مانع لٹے متقدم علی ذلك الشی مع الشی پر جو

چیز مقدم ہے وہ لٹے پر بھی مقدم ہوگی۔ دوسرے لفظ میں یہ سمجھ لو کہ ہیولی اور شکل دونوں ساتھ ہوتے

ہیں اور صورت بیہدی سے مقدم ہوتی ہے لہذا جو بیہدی کے ساتھ ہے یعنی شکل اس پر بھی مقدم ہوگی۔

فاذن وجود کل منها عن سبب منفصل ہذا مبنی علی مانا علوہا من ان التلازمین یجب ان یکون احدهما علتہ موجبة للاخر او یکونا معلولی علتہ موجبة لہما لیتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما یمتنع تخلف المعلول عنہ سواء كانت علتہ تامہ او جزء الخیر انہما فیہ مستلزمتہ للمعلول بالعکس افاحدا المعلولین مستلزم لہما وہی مستلزمتہ للمعلول الآخر وبالعکس،

ترجمہ

پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعویٰ ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لئے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لئے۔ یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہیں تاکہ تلازم تحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزو اخیر ہو نہیں معلول کے لئے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لئے مستلزم ہو، اور وہ معلول آخر کے لئے مستلزم ہو۔ یا اس کے برعکس ہو۔

تشریح

قولہ فاذن وجودہ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں تو یہ تیسری بھی باطل ہے۔
قولہ سبب منفصل سبب منفصل جو اجسام سے جدا ہو وہ ثقل و ثقل عاشر ہے۔

قولہ علی مانا علوہا سابق میں مصنف کی قائم کردہ ہدایت گندگی ہے جس میں بیہدی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان کرنے وقت کہا گیا ہے۔ بیہدی صورت کے لئے اور صورت بیہدی کے لئے علت نہیں ہے۔ لہذا دونوں ملکر تیسری چیز کے معلول ہیں اور تیسری چیز ان کی علت ہے۔
قولہ لیتحقق التلازم گویا ان کے نزدیک دو چیزوں کے درمیان لزوم کی یہی دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک دوسرے کی علت ہو یا دونوں کسی تیسری کے معلول ہوں۔

قولہ تخلف المعلول عنہ یعنی ایسا نہ ہو کہ علت پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔

قولہ او جزا اخیرہ جزو اخیر ان کی اصطلاح میں شرط کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ علت موجبہ اور علت تامہ میں عام خاص کی نسبت ہے۔ علت موجبہ عام ہے اور علت تامہ خاص ہے کیونکہ علت صوری علت موجبہ ہے۔ جب یہ پائی گئی تو معلول پایا جائے گا مگر یہاں علت تامہ نہیں پائی جاتی۔
قولہ وبالعکس یعنی معلول علت موجبہ کیلئے مستلزم ہے مگر عکس نفوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔

وہہنا بحث لائے ان اعتبار فی العلة الموجبة الایجاد فلا نسلم انہ اذا المر یکون

احدا المتلازمین علت موجبة للأخر ولم یكونا معلولی علت موجبة لهما لزم
امكان النفراد احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم یعتبر لزم ان تكون
الهیولی علت فاعلیة علی تقدیر كونها علت موجبة فلا ینكون وصف العلة بالفاعلیة
فیناسب للمقام

ترجمہ

اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے
کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں
کسی تیسری علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے
اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت
موجبہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا سابق میں مقام
کے مناسب نہیں ہے۔

تشریح

قولہ ہنا بحث : ابھی اوپر جو بیان کیا گیا ہے کہ ہذا منی الا شارح اس پر بحث کرتے ہیں
قولہ ان لم یعتبر : یعنی علت موجبہ کا علت موجبہ ہونا اعتبار نہ کیا جائے۔
قولہ علت موجبة : یعنی علت موجبہ ہونے کے باوجود علت فاعلی ہونا لازم نہیں ہے جب موجبہ کو موجبہ تسلیم
نہیں کیا جائے گا
قولہ مناسب للمقام : سابق میں ماقبل لکھا ہے شے کی علت فاعلیہ شے سے قبل موجود ہوتی ہے۔

ولیس التالیفی عن الصور من کل الوجوہ لما بدینا انہا لا تقوم بالفعل
بدون الصور ای بدون ماہیتہا الستی لتستحفظ الہادۃ بتوارد افرادہا
علیہا ولونزال صورۃ عنہا ولم تقترن صورۃ اخرى بہا عدمت الہادۃ فتلك
الصور المتواردۃ علیہا کالدعائم تزال واحدۃ منها عن السقف وتقام
مقامہا دعامة اخرى فتكون السقف باقیاعلی حالہ بتعاقب تلك الدعائم

ترجمہ

اور ہیولی صورت سے مستثنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ
ہیولی بالفعل بغیر صورت کے مستقوم نہیں ہوتا۔ یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ
ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر۔ اور اگر ایک صورت
ختم ہو جائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا

مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں۔ ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ تو چھت اپنی حالت پر باقی رہتا ہے۔ ستونوں کے تعاقب کی وجہ سے۔

تشریح

قولہ لا تقوم : اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ہیولی وجود ذہنی میں صورت کا محتاج ہے ہی نہیں بلکہ خارج میں اس کا محتاج ہے۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ ہیولی اگرچہ ایجاد میں صورت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود خارجی اور بقائیں صورت کا یقیناً محتاج ہوتا ہے لہذا ہیولی بالکلیہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

قولہ تستحفظ : صورت جسمیہ کے دو درجے ہیں، بدرجہ ماہیت، اور بدرجہ تشخص۔ شارح نے ہستی کی نوعیت کی جانب اشارہ کی ہے۔

قولہ بتوارد : یعنی ایک صورت مشخصہ اگر مادہ سے زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے۔ تو بتعاقب : یہی حال ہیولی کے وجود فی الخارج کا ہے کہ متعینہ صورتیں زائل ہوتی اور دوسری متعینہ صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ اور ہیولی باقی رہتا ہے۔

ولیس الصورۃ ایضا غنیۃ عن الہیولی من کل الوجود لما بینا انہا لا توجد بدون الشكل المفتقر الی الہیولی فالہیولی تفتقر الی الصورۃ فی وجودہا وبقائہا، اقول فیہ بحث اذ لو کان ما ذکرہ کافیا لاثبات الہیولی مفتقرۃ الی الصورۃ فی البقاء لکانت الصورۃ ایضا مفتقرۃ الی الہیولی فیہ لما تبین ایضا ان الصورۃ لا توجد بالفعل بدون الہیولی،

ترجمہ

اور صورت بھی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور شکل ہیولی کی محتاج ہے لہذا ہیولی صورت کا اپنے وجود اور بقائیں محتاج ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتا کہ ہیولی محتاج ہے اپنی بقائیں تو البتہ صورت بھی اپنی بقائیں ہیولی کی محتاج ہوگی۔ جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے۔ کہ صورت بغیر ہیولی کے بالفعل نہیں پائی جاتی۔

قولہ غنیۃ عن الہیولی : جس طرح ہیولی من کل الوجود صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

تشریح

قولہ لما بینا : کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ فی وجودہا وبقائہا : تو ترتیب یہ ہوئی کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل ہیولی کی۔ گویا ہیولی اور

صورت میں سے ہر ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جہت احتیاج دونوں کی جداگانہ ہے ہیوتی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ یعنی ہیوتی محتاج ہے۔
 قول بحث: جہت احتیاج پہلے سمجھ لیں کہ ہیوتی اپنے قیام میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود میں ہیوتی کی محتاج ہے۔

وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علّة للهیوتی اذ لا معنى للعلّة الا ما يحتاج اليه الشی فی تحقیقه فلوا ففقرت الهیوتی الی الصورة فی الوجود لكانت الصورة علّة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهیوتی مفتقر الی طبیعة الصورة لا الی الصورة المتشخصة لجواز انتفاءها مع بقاء الهیوتی والبدن کما سبقا هوان الصورة المتشخصة ليست علّة للهیوتی فلا منافاة فیہ

ترجمہ و

اور کہا جاتا ہے کہ یہ ماسبق کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت ہیوتی کے لئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شی اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو۔ پس اگر ہیوتی صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لئے علت ہو جائے گی۔ اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ ہیوتی کی طبیعت صورت کی محتاج ہے۔ صورت شخصہ کی نہیں۔ کیونکہ صورت شخصہ کا انتفاء ہیوتی کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے۔ اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت شخصہ ہیوتی کے لئے علت نہیں ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

شرح

قولہ هذا مناف: یہ ایک معارضہ ہے۔ اور اشارہ ہے ہیوتی کا وجود میں صورت کے محتاج ہونے کی طرف۔

قولہ لكانت الصورة: خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تم نے کہا کہ صورت ہیوتی کے لئے نہیں ہے۔ یعنی ہیوتی اپنے وجود میں صورت کا محتاج نہیں ہے۔ پھر یہ کہا کہ محتاج ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت ہیوتی کے لئے علت ہے۔ لہذا دونوں قول میں منافات ہے۔

قولہ فلا منافاة: یعنی ہیوتی طبیعہ صورت کا محتاج ہے صورت شخصہ کا نہیں ہے۔ اور جہاں علت ہونے کی نفی ہے وہاں صورت سے صورت شخصہ کی نفی ہے۔ حاصل یہ کہ ہیوتی صورت کا محتاج ہے یعنی ماہیت صورت کا اور ہیوتی صورت کا محتاج ہے یعنی صورت میں نہ کا۔ جہات بدلنے سے منافات کا اشکال ختم ہو گیا۔

والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكّلها قيل لها تغاير جها التوقف فيهما لم يلزم
الدور ما واد عليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة
في التشكل وبالعكس اذ يحتاج كل منهما لا في ذاتها بل في تشكّلها الى ذات
الآخرى لا الى تشكّلها وقد يحاج بان احدهما اذا كانت علة لتشكّل الآخرى
فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على تشكّل الآخرى من شخصاتها
الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشخصة فلو انعكس الامر لداسر و
الحق ان الشكل ليس متشخصا بمعنى انه يفيد الهندية بل بمعنى انه لا
لشخص من حيث هو شخص وتقدم العلة يجب ان يكون بذاتها و
تشخصها لا بلوانها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم
اللوازم فان العلة الملزومة لعلولها متقدمة عليه بالذات مع
استحالة تقدمه على نفسه

ترجمہ

اور صورت اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف دونوں جہا
دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا۔ اور اس پر ایک اعتراض وارد کیا
گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہیولی تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی،
کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے
کی ذات کا محتاج ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کے
لئے علت ہے تو وہ بحیثیت شخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے تشخصات میں سے
ایک تشکل بھی ہے لہذا اس کو تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب
سے ہوا یعنی مذکورہ کا عکس ہو گیا تو دور لازم آجائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ تشکل اس معنی کے اعتبار سے
شخص نہیں ہوتی کہ بذات کا فائدہ دے سکے۔ بلکہ بایں معنی ہے کہ جو شخص کے لئے بحیثیت شخص ہونے کے
لازم ہے۔ اور علت کا تقدم اس کی ذات اور شخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے
اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ
علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شے کا
تقدم علی نفسہ محال ہے۔

تشریح

قوله قيل لها تغاير: یہ سید سند کے والد کا اعتراض ہے۔
قوله لم يلزم الدور: کیونکہ ہیولی اپنے بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے

تشکل میں ہیونی کی محتاج ہے۔

قولہ دبا عکس: یعنی صورت محتاج ہو ہیونی اپنے تشکل میں۔

قولہ لا الی تشکلهما: ہیونی اور صورت کے دو درجہ ہیں۔ ایک ماہیت کا درجہ اور دوسرا ان کے تشکل اور تشخص کا درجہ، تو دونوں اپنے تشکل میں ایک دوسرے کی ذات کے محتاج ہیں تشکل کے محتاج نہیں ہیں لہذا لازم آنے کی شرط نہ پائی گئی۔ اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

قولہ وقد یجاب: اس جواب میں دور باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ثابت کیا گیا ہے کہ دور لازم آتا ہے۔

قولہ علی تشکل الاخری: کیونکہ علت واقع ہے اور علت معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے۔

قولہ من حیث انہما تشکلتا: گویا علت سے تشخص کے لئے مقدم ہوگی جس میں ماہیت بھی ہے اور تشخص بھی ہے۔

قولہ لہذا: یعنی دوسرا بھی اگر علت ہے اول کے لئے تو اول سے مقدم ہوگا۔ اور جب مقدم ہوگا تو اپنے تشخص کے ساتھ مقدم ہوگا۔ اور اس کے تشخص میں سے تشکل ہونا بھی ہے لہذا وہ اپنے تشکل کے ساتھ مقدم ہوگا۔ تو وہی مقدم اور وہی موخر ہوا۔ تو دور لازم آئے گا۔

قولہ والحق: ملاحظہ فرمائیے اعتراض کے ایک مقدمہ کا رد کر کے دور کے لزوم کو باطل کرتے ہیں اور مقدمہ یہ ہے کہ زمین مشغضاتہا الشکل اور علت کے تشخص میں سے تشکل بھی ہے۔

قولہ من حیث ہو تشخصی: اور وہ جو تامہ کلیہ ہے کہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اس کی صورت یہاں یہ ہے کہ اس کا تقدم بذاتہا ہوتا ہے۔

قولہ لا یلوانہما: لہذا نتیجہ یہ نکلے گا کہ تشکل کا تقدم لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ علت کا تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم نہیں آتا۔

قولہ لمعلولہا: جس طرح واجب الوجود علت منزومہ ہے اور عقل اول معلول اور اس کے لئے لازم ہے قولہ علی نفسه: وہ معلول جو اپنی علت کے لئے لازم ہے جیسے عقل اول وہ نفس معلول سے مقدم ہو یہ محال ہے۔

فصل

فی المكان وهو اما الخلاء ایا اذ بہ البعد المجرد عن البادۃ واكثر اطلاق الخلاء علی المكان الخالی عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم المحاوی الیہما س للسطح الظاہر من الجسم المحوی لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ فلم

يجزان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع
جهاته حاصل بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهته
واحدة فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بأكملته فهو اما منقسم في
جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحاً عرضياً لاستحالة
الجوهري ولا يجوز ان يكون حالاً في المتكّن والا لا تنقل بانتقاله بل فيما يحويه
ويجب ان يكون مماساً للسطح الظاهر من المتكّن في جميع جهاته واللام يكن
مالياً فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وهذا امن هب المشائين

ترجمہ

یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو غلط کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے
جو مجرد عن المادة ہوتا ہے۔ اور غلط کا زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شغل
سے خالی ہو۔ یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو اس لئے جسم
پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی
چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں
حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال
ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لئے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو
جہت میں منقسم ہو گا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح ارضی کا نام ہو گا کیونکہ سطح جو ہری محال
ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے متکّن میں حلول کرنے والا ہو ورنہ مکان اپنے متکّن جسم کے منتقل ہونے
سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اس کو حاوی ہے۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ مکان متکّن کی سطح ظاہر
سے تماس بھی ہو اس کی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنے والا نہ ہو گا۔ پس مکان جسم
حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔

تشریح

قولہ فصل فی المكان: یعنی اس بات کی تحقیق کے بارے میں کہ مکان کیا ہے۔
مصنف نے اب تک جسم کی حقیقت سے بحث کی ہے کہ جسم کے اجزاء، صورت
جسمیہ، بیونی وغیرہ کے احوال سے بحث کی ہے۔ مگر چونکہ اہم مقاصد جسم کا متکّن بالمكان ہوتا ہے اسلئے
پہلے مکان کی حقیقت سے بحث کریں گے۔

اس کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب ہیں۔ مذاہب کے بیان سے قبل یہ سمجھو کہ مکان کی
حقیقت کیا ہے۔ مکان جسم کا جوئے کہ نہیں اگر جز ہے تو بیونی یا صورت جسمیہ ہو گا کیونکہ اجزائے جسم

یہی دو ہیں۔ لیکن اگر مکان جسم کا جز نہیں ہے تو مکان کے معنی وہ ہیں جو طرٹ عام میں مشہور ہیں کہ جسے جس پر قرار پائے۔ جیسے تخت کے لئے زمین قرار گاہ ہے۔ یا مکان وہ چیز ہے جس میں جسم حاصل ہو، اگر مکان وہ چیز ہے جس میں جسم موجود ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ مکان جسم سے خالی نہ ہوگا بلکہ پورے طور پر جسم سے گھرا ہوا اور پُر ہے۔ جیسے پانی کے لئے پیالہ کا اندرنی حصہ۔ یا جسم کو پورے طور سے محیط نہ ہوگا۔ بلکہ کچھ حصہ مکان کا جسم سے خالی بھی ہوگا جیسے گھر زید کے لئے، کہ زید سے مکان بہت خالی رہتا ہے دوسرے کی بھی وسعت رہتی ہے۔

یا مکان ایسے طول، عرض، عمق کا نام ہے یعنی ابد کا جو جسم شکن کے طول، عرض، عمق کے مساوی ہوگا۔

پھر بعد آیا بعد موجود ہے یا بعد معدوم

یا مکان نام ہے جسم حادی کی سطح باطن کا جو جسم غوی کی سطح ظاہر سے ملا ہوتا ہے۔ مذکور احتمالات سبعہ میں سے فلاسفہ کی کوئی نہ کوئی جماعت کسی نہ کسی کی قائل ہے۔ فلاسفہ نزار غفلی سے تو بحث کرتے نہیں البتہ علوم عقلیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ نزار معنوی یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں اتفاق پایا جائے مگر مصنف میں اختلاف ہو۔ بحث کے بعد انہوں نے مکان کے علامات و اوصاف پر اتفاق کر لیا ہے۔

علامت یہ ہے کہ جسم مکان کی طرف منقطع ہوتا ہے اور یہ منسوب ہوتا ہے اور جسم کا بغض مکان سے منتقل ہونا ممکن ہے۔ ایک مکان میں دو جسم کا ہونا محال ہوتا ہے۔ ان پر تو سب کا اتفاق ہے۔ جس مکان میں یہ تینوں احتمالات ہوں گے اسی کو زیر بحث لانا ہے۔ باقی احتمالات قابل اعتبار نہیں۔ اور مصنف کے نزدیک یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حادی کی سطح باطن میں پایا جاتا ہے اس لئے صرف انہیں کو بیان بھی کریں گے۔

قولہ اما الخلاء: چونکہ خلا اس کو کہتے ہیں جو شافل سے خالی ہو۔ اور چونکہ مصنف نے اُس کے تردید جو بیان کیا ہے وہ درست نہ ہوتی اس لئے اُسے ہی مصنف نے اس کی مراد ظاہر کر دیا۔

قولہ لان الجسم: مصنف نے مکان کے بیان کرنے میں تردیدی انداز بیان کر دیا جو دلیل کا محتاج ہے اس لئے شارح نے اس کی دلیل بیان کیا ہے۔

قولہ غیر منقسم: یعنی تقسیم قبول نہ کرتا ہو۔ کیونکہ جب جسم تقسیم کو قبول کرتا ہو تو اس کی تقسیم سے مکان بھی تقسیم ہو جائے گا۔ اس قید سے نقطہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ قابل تقسیم نہیں ہے۔

قولہ فیما لا ینقسم: خواہ تقسیم دہی ہو یا عقلی۔ کوئی بھی قبول نہ کرے۔

قولہ الجوہری: یعنی وہ جو ہر جود و جہت میں قابل تقسیم ہو۔

قولہ مایالہ: اور پورے طور پر ملا مکان کے لئے ضروری ہے۔

وعلى الثانى يكون المكان بعد انقسامى جميع الجهات مساويا للبعد الذى
فى الجسم بحيث ينطبق احدها على الآخر ساريا فيه بکلیتہ فذلک البعد
الذى هو المكان اما ان يكون امر هو ما يشغل الجسم وملاؤه على سبيل
التوهم وهذا من هب المتكلمين واما ان يكون امر هو وجوده ولا يجوز ان
يكون بعد اما ديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تدخل
الاجسام فهو بعد مجرد وهذا من هب الاشراقين وليموتہ بعدا
مفطورا الزعمهم انه فطر عليه الهداهة وصحفة بعضهم بالمقطوع بالقاف اى
لعدله الاقطار ويجب ان يكون جوهر القیامہ بذاته وتوار والممكنات
عليه مع بقاءه بشخصه فکانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر ماديتة
كثيفة وحينئذ تكون الانقسام الاولیة للجوهر ستة لاختلافها على ما هو المشهور

ترجمہ

اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں تقسیم ہو اور
اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ایک دوسرے
میں منطبق ہوتا ہے۔ اور اس میں بالکلہ سرایت کئے ہوتا ہے پس یہی بعد مکان ہے۔ اور بالذات امر
موجود ہو گا جو جسم جس کو بھرے ہوئے ہے اور اس کو علی سبیل التوہم مشغول کئے ہو گا اور یہ متکلمین کا
مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہو گا۔ اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کے ساتھ
قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ اور یہ
اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعد مفطور بھی ہے۔ ان کا مکان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد فطری
اور بدیہی ہے۔ اور تعین نے اس کو مفطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں،
اور واجب ہے کہ بعد مجرد عن المادہ جو ہر ہو، کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر ممکنات کا توار دہوتا
رہتا ہے۔ اور وہ متعین طور پر باقی رہتا ہے۔ پس گویا مکان ایسا جو ہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے
یعنی ایک طرف جو اہر مجردہ ہیں کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے۔ تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں، جو
جو اہر مادیہ کثیفہ ہیں۔ اور اس صورت میں جو ہر کی اقسام اولی چھ ہو جائیں گی جیسا کہ مشہور ہے۔
قولہ علی الثانی: یعنی مکان کا تین جہت میں تقسیم قبول کرنا۔

شرح

قولہ فذلک البعد: مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے مکان کے سلسلے میں
مناہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ مذہب المتکلمین : ان کا مذہب مکان کے بارے میں یہ ہے کہ مکان بعد موجدہم غیر موجود کا نام ہے جس کو وہم نے گھڑ لیا ہے ۔
 قولہ انہ فطر علیہ : یعنی انسان پیدائشی طور پر مکان کو بدلتا ہے جس کے لئے استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔
 قولہ لقیامہ بذاتہ : کیونکہ سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن جو قائم بغیب ہوا سکو تو ہر کہتے ہیں ۔
 قولہ فیکانہ : بعد مجرّد پران تئود کے بعد اب مکان کی حقیقت بطور تفریع بیان کرتے ہیں ۔
 قولہ حیثین : یعنی جب کہ بعد مجرّد کا ثبوت جو ہر میں سے ہو گیا ہے ۔
 قولہ لاختصاصہ : جو ہر اپنی ذات میں اور فعل میں مفارق ہو گا تو یہ عقل ہے ۔ یا صرف ذات میں ہی مفارق ہو گا تو یہ نفس ہے ۔ یا جو ہر غیر مفارق ہو گا تو اس صورت میں یا وہ عمل ہے تو وہ ہیوئی ہے ۔ یا حال ہو گا تو وہ صورت ہے ۔ یا دونوں سے مرکب ہو گا تو وہ جسم ہے ۔

والاول باطل فتعین الثانی وانما قلنا الاول باطل لانہ لوکان خلا فاما ان یکون لاشیئا محضاً وبعداً موجوداً مجرداً عن المادۃ لاسبیل الی الاول لانہ یکون خلا فاقلاً من خلا فان الخلاء بین الحداسین اقل من الخلاء بین المادیین وما یقبل الزیادۃ والنقصان استحال ان یکون لاشیئا محضاً قیل قبول الزیادۃ والنقصان فیہ انما هو علی فرض وجودہ فلا یلزم منه الا الوجود الفرضی واما کونہ موجوداً حقیقتہً فغیر لانہم وقد یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورۃ ان التفاوت بینہما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض

ترجمہ

اور پہلا یعنی مکان کا خلا باطل ہے لہذا ثانی ستین ہو گیا ۔ اور ہم نے اسی لئے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلا کا نام ہو گا تو یا تو وہ لاشی محض ہو گا یا بعد موجود مجرد عن المادہ ہو گا پہلی صورت باطل ہے ۔ کیونکہ ایک خلا دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوتا ہے اس لئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلا دو شہروں کے درمیان خلا سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشی محض ہونا محال ہے ۔
 اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کر لینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا کہ وجود فرضی ، اور بہر حال خلا کا حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے ۔ اس اعتراض کا جواب یہ

دیا گیا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں خلاف کے مابین تفاوت موجود ہے۔

تشریح

قولہ الاول باطل : اس فصل کے شروع میں ماتن نے کہا تھا کہ مکان یا تو خلا کا نام ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ یہاں اسی کو بیان کرتے ہیں۔ اور اول سے مراد یہ ہے کہ مکان خلا کا نام ہو۔

قولہ والثانی : مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کا سے ملی ہوئی ہے۔ قولہ موجودا عن العادة : لیکن چونکہ دونوں تالی کی شخصیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ قولہ قیل : اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر میں تفاوت ثابت نہیں ہے بلکہ ثابت یہ ہے کہ اگر یہاں کوئی بعد موجود ہو تا تو یقیناً اس میں تفاوت ہوتا۔

قولہ علی فرض وجودہ : لہذا اگر خلاف کا وجود فرض نہ کرتے تو کوئی استحالة لازم نہ آتا۔ قولہ الوجود الفرضی : متکلمین مکان کا فرضی وجود مانتے ہیں۔ اس سے ان کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔ قولہ فغیر لازم : تاکہ متکلمین کا مسلک ثابت کیلئے پاسکے۔ قولہ مع قطع النظر : یعنی خلاف کا وجود فرض کیا گیا ہے۔ اس سے قطع نظر کر کے تفاوت بہر حال دونوں میں بداہتہ پایا جاتا۔

اقول ان اس ادالتروید بین اللاشی فی الخارج والموجود فیہ کہا ہوا الظاهر اذ العادة جارية بابطان مذہبی المتکلمین والاشراقیین بوجهین البطل بہما شقی التروید الاول بالاول والثانی بالثانی فیلزم ان ما ذکوة لا یدل علی انما لیس لاشیئاً فی الخارج بل یدل علی انه لیس لاشیئاً محضاً فی نفس الامر وان اس ادالتروید بین اللاشی فی نفس الامر والموجود فیہا فتتسم دائرة المناقشة فی الشق الثانی،

ترجمہ

میں جواب دوں گا کہ اگر لاشی فی الخارج اور موجود فیہ کے درمیان تردید یہ بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مشائخ کی عادت جلی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی دو وجہوں سے کہ تردید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی مذاہب کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ اس پر دلالت نہیں کرتا، کہ

لاشی محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشی محض نہیں ہے
اور اگر مصنف نے لاشی فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شق
ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائے گا۔

تشریح | قولہ التردید : مصنف کا یہ قول ہے جس کو شارح تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔
اما ان یكون لاشیاء (الی) مجردا عن المادة، چونکہ اس میں اما اور او کے ذریعہ
استدلال کیا ہے اسلئے اس کو تردید کہا جاتا ہے۔

قولہ باطل : اس مسئلہ پر متکلمین مکان کو امر موبوم غیر موجود کہتے ہیں اور اشراقیہ بعد موجود غیر مجرد
مانتے ہیں۔

قولہ الاول بالاول : اول سے مراد متکلمین کا اور ثانی سے اشراقیہ کا مذہب مراد ہے۔
قولہ لا یدل : یعنی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شئی موجود فی الخارج ہے بلکہ وہ بیان اس پر
دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں موجود ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے اعتبار معتبر ہو یا
نہ ہو، لہذا جب تفاوت نفس الامر میں ہے تو اس تفاوت کے ساتھ جو موصوف ہے یعنی بعد وہ بھی
نفس الامر میں ہو گا نہ کہ خارجی،

قولہ لاشیاء محض : اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ محلا خارج میں لاشی محض ہے۔
قولہ فی الشق الثانی : یعنی نفس الامر میں، کیونکہ شق ثانی میں جو مصنف نے بیان کیا ہے وہ اس پر
دال ہے کہ بعد مجرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اور بہر حال یہ بات کہ نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہے
تو وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔

دارئہ مناقشہ کی وسعت یہ ہے کہ مصنف کا قول "لو وجد البعد مجردا" اس پر دلالت نہیں کرتا
کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہوا اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا بعد
نہیں ہے جو مجرد ہو اور موجود فی الخارج ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے ثانی صورت اول کو لازم
نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد عن المادة نفس الامر میں موجود ہے۔ یہ قول اپنی حقیقت میں اس قول کے خلاف
ہے کہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہو اس صورت میں جائز ہے کہ اول بعد مجرد ہو اور محل سے ستنی ہو اور
دوسرا موجود فی الخارج محل کا محتاج ہو

لا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الہیولی لکان لذاتہ غنیاً
عن المحل والالکان لذاتہ مفقراً الیہ و ہذا صناف التجردہ فاستحال اقترانہ
بہ ای علی وجہ الافتقار ہذا اخلت لانہ مفقور الیہ فی الاجسام و فیہ بحث

لأنه موقوف على تماثل الابعاد المادية والمجردة مع ان المادية اعراض والمجردة
جواهر وعلى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيتين وكلاهما ممنوعان

ترجمہ

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا پایا گیا جو ہوتی سے مجرد ہے تو ضروریہ
لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ شے لذاتہ اس کی محتاج ہے۔ اور
یہ اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے۔ پس اس کا اتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مفروض
ہے۔ اس لئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ اس لئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور
ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد دیہ عرض ہیں۔ اور ابعاد مجردہ جوار
ہیں۔ اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہ دونوں
ناقابل تسلیم ہیں۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ مکان مثلا کا نام ہو۔ اس طرح سے
خلال بعد مجرد عن المادہ ہے۔

قولہ لذاتہ غنیاً: کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا وجود بغیر کسی دوسری چیز کے ممکن ہو تو وہ چیز اس کی محتاج
نہیں ہوا کرتی۔

قولہ لهذا: یعنی افتقار اس کے موجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ استحال: یعنی جب بعد مکانی لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ تو محل سے ملا ہوا نہیں ہوگا ہر وقت،
کیونکہ بعد مجرد اور بعد غیر مجرد میں ذاتی بعد موجود ہوتی ہے۔

قولہ مفقر الیہ: یہاں پر بعد سے مراد بعد جسمی عرضی ہے۔ صورت جسمیہ کا بعد مراد نہیں ہے۔
قولہ فیہ بحث: ماتن نے جو استدلال پیش کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے

جود دعویٰ کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادہ اگر پایا جائے تو وہ بعد مکانی محل سے غنی ہوگا۔ اور جب غنی ہوگا
تو محل کے ساتھ اس کا اتران محال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت درست ہوگا جب کہ ابعاد

مادیہ اور مجردہ دونوں میں مماثلت ہوتی ہو بعد مجرد کا تقاضہ ہے اسی جیسا بعد مادی کا بھی تقاضہ ہے۔
حالانکہ مجرد جو ہر ہوتا ہے جو قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو جب تک دونوں قسم کے ابعاد میں مماثلت نہ ثابت

ہو جائے دعویٰ نہیں مانتے۔
پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بھی

نہیں مانا جائے گا۔ لہذا نہ تماثل ابعاد مادی و مجرد تسلیم ہے اور نہ ہی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے
مابین واسطہ کا نہ ہونا ہی تسلیم ہے۔

فصل فی الحیز

کل جسم سواء کان فلکیا او عنصر یا فله حیز طبعی قیل هذا ینتقض بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حیز علی تفسیره ای السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی اذ ليس وراءه جسم اخر نعم له وضع ومحاذاة بالنسبة الی ما فی جوفه ، وقد یجاب عن ذلك بان الحیز عند هم ما به تتمايز الاجسام فی الاشارة الحسّیة وهو اعم من المکان لتناوله الوضع الذی یمتاز به المحدود عن غیره فی الاشارة الحسّیة فهو متحیز وليس فی المکان ولا بعد فی ان تكون تلك الحالة التي تميزه فی الاشارة الحسّیة من غیره طبیعته له وان لیریکن شی من اوضاعه ونسبه بالقیاس الی ماتحت امر طبیعی ،

ترجمہ

یہ فصل حیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری، اس کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم ہے۔ اور ان کی تفسیر کے موافق اس کے لئے کوئی حیز نہیں ہے۔ یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہو۔ اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لئے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ یہ حیز مکان سے عام ہے کیونکہ حیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدود اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے پس فلک متحیز ہے حالانکہ اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے، یہ حالت اس کی طبیعی ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے۔

تشریح

تولہ فصل فی الحیز مصنف نے اس جگہ حیز کی کوئی تعریف بیان نہیں کیا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلے مکان کی تعریف مکان کی بحث میں کر چکے ہیں یہاں اسی پر اکتفا کر لیا ہے۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مکان خاص ہے اور حیز

عام ہے اور مکان کی تعریف گزر چکی لہذا تعریف بالافض پر اکتفا کو مان لیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ افض کی تعریف سے عام کی تعریف من وجہ معلوم ہو گئی ہے۔

قولہ قبل : سید شریف نے اس کلیہ پر اعتراض کیا ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے۔
قولہ الجسم المحيط : یعنی ایسا جسم جو تمام عنصریات اور فلک کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور وہ فلک الافلاک ہے۔

قولہ قد یجاب : اس کی بنا اس پر ہے کہ مکان اور چیز دونوں متحد نہیں ہیں۔ بلکہ الگ الگ ہیں۔
قولہ ولا یبذل : شارح اس جگہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فلک الافلاک کی یہ وضع طبعی ہے۔

فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عند هم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسريرو اما الحيز فهو عند هم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كل اخل اكونز للباء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد و السطح الباطن من الحادى الباس للسطح الظاهر من المحوى ، اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا وليحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع و ترتيب وفي موضع اخر منها كل جسم فله حيز طبعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا

ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جو صراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزو لا تجزئ کے قائلین کے نزدیک حیز کے غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزء کے نزدیک مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ممکن جس ٹھہر جائے، تخت کی طرح، اور بہر حال حیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراغ موہوم کا نام ہے جو جسم متحیز کے ساتھ مشغول ہو کہ وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو غلام محض ہوتا جیسے پانی کے لئے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور بہر حال شیخ اور چہر علماء کے نزدیک تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جسم حادى کی سطح باطن ہے جو جسم لغوی کی سطح ظاہر سے مماثل ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفاء میں طبیعیات کی بحث میں کہا ہے

کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو چیز ضرور لاحق ہوتا ہے۔ چیز یا مکان ہے یا وضع و محاذات اور ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبیعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا چیز مکان ہے۔

تشریح قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس حکم پر ہے کہ جو انہوں نے ابھی کہا کہ چیز مکان کے مقابلہ میں عام ہے۔

قولہ قریب من: مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے کہ جس پر جسم قرار پائے اور اس کو نیچے اتارنے سے روک دے اس کو شارح ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "ما یمنع علیہ"۔
قولہ وضع و ترتیب: اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو یا وضع و ترتیب ہیز دونوں کو شامل ہے۔

لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسی ای الامور الخارجیة لکان فی حیز معین بالصرا ورة وذلك الحیز اما ان لیستحقہ الجسم لذاته او لقاسری ای امورا خارجا واما فسرنا القاسر بذلک اذ لو کان المراد منه ما کان تاثیرہ علی خلاف مقتضى الطبع لحرکین التردید حاصرا، الاسبیل الی الثانی لانا لو فرضنا عدم القواسی فتعین الاول فاذا انما لیستحقہ بطبیعہ اذ لا یمکن اسنادہ الی الجسمیة المشترکة لان نسبتہا الی الاحیان کما علی السویتی ولا الی الہیولی لانہا تابعۃ للجسمیہ فی اقتضاہ حیز ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امورا داخل فیہ مختص بہ یعنی الطبیعۃ و هو المطلوب ،

ترجمہ اس لئے کہ اگر یہ فرض کریں تاثیر تو اس کے عدم کو یعنی امور خارجیہ، تو جسم کسی نہ کسی چیز معین میں ضرور موجود ہو گا۔ اور یہ چیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوا ہے یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے۔ ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اس لئے کیا ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہو۔ تو اما اور اسے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے۔ وہ حاصر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے۔ پس اس وقت جسم اس چیز کا طبعی تقاضے سے مستحق ہوا ہے اس لئے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہے۔ اور نہ ہی ہیولی کی طرف کیونکہ بہ مطلقاً چیز کے تقاضے کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس چیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا

متعین ہو گیا۔ جو اس کے اندر داخل اور محقق ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔
تشریح قولہ تاثیر القواسم یعنی ان امور کو جو جسم سے خارج ہیں اور جسم میں موثر ہیں۔
 ان کا عدم فرض کر لیا جائے۔

قولہ بالضرورت: اس کے لئے مشاہدہ کافی ہے۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔
 قولہ خاصا: بلکہ بعض صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے قاصر کا معنی امر خارج کے
 بتائے ہیں۔

قولہ الی الثانی: یعنی قاصر کی وجہ سے جسم چیز کا مستحق ہوا ہو، یہ باطل ہے۔
 قولہ تابعہ: یعنی اگر کسی معین چیز کا تقاضہ وہ کرے گا تو نتیجہ بلا مرجع لازم آئے گی۔
 قولہ یعنی الطبیعة: جو نکتہ شارح نے امر داخل کا لفظ کہا ہے اس لئے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے
 صورت تو عیب مراد ہے۔

فان قلت تاثیر الفاعل فیہ ان کان من الامور الخارجیۃ التي یفرض
 حیوۃ عنہا فلا نسلم انہ عند تخلیۃ مع طبعہ یکون موجودا فضلا عن
 ان یکون حاصل فی مکان او مقتضی الہ وان لم یکن منہا جائز ان یکون
 حصولہ فی مکان معین من فاعلہ فان الاین من لوازم وجود الجسم و
 لا یمکن تحقق التأثير فی وجود شیء بدون تحقق التأثير فیما هو لازم وجودہ
 فالفاعل اذا وجد الجسم اوجده فی مکان معین لا محالۃ،

ترجمہ پس اگر تم اعتراف من کرو کہ تاثیر اگر امور خارجہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی
 ہونا من میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی
 طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہو گا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی
 کا تقاضہ کرنے والا ہو۔ اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل
 ہونا کسی معین مکان میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے
 اور شے کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوئے۔ اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے
 لہذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لا محالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

تشریح قولہ فان قلت: یہ اعتراف اس بات پر کیا گیا ہے استدلال میں ماتن نے نو فرضنا
 عدم القواسم کہا ہے۔

قولہ الاولین : این کی تعریف یہ ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو تو اس سے ایک ہیئت جسم کو عارض ہوتی ہو اس کا نام این ہے۔

قولہ فیما ہولانہم : یعنی جب جسم اور این دونوں لازم ملزوم ہیں تو فاعل کی تاثیر وجود جسم میں اس وقت تک اثر نہ کرے گی جب تک جسم کے لازم میں فاعل کی تاثیر کا اثر نہ ہو جائے

قلت هذا وادع على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بانہ هو السطح
فله ان يمنع ان الاین من لوازم وجود الجسم كما في المحدد وادع عليه
ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات
لكنها جازية ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشي الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا
طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع ،

ترجمہ

میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے کے قائل ہیں، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس اعتراض کو اسے کہیں کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے ہے جیسے محدود میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگر ذات جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو۔ لہذا استدلال جاری نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لئے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر استدلال ہو سکتا ہے کہ جسم کے لئے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔

قولہ فی المحدد : یعنی مکان جسم حادی کی سطح باطن کا نام ہو۔ کیونکہ محدود تک اعظم ہے اور ان کے قول کے مطابق کوئی دوسرا جسم ہے ہی نہیں۔

تشریح

قولہ وادع : یہ توضیح کا اعتراض ہے جو شرح تجرید میں نقل کیا ہے۔

قولہ علیہما : اول وہ لوگ مراد ہیں جو مکان کو بعد مردمانتے ہیں، اور دوم وہ لوگ جو مکان کو جسم حادی کی سطح باطن مانتے ہیں۔ اُنے والا اعتراض ان دونوں پر کیا گیا ہے۔

قولہ فلا یمشی : جیسے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ اذا غلی الخ کہ جب جسم باطن خالی فرم کر لیں اور اس پر کوئی قاصر مؤثر نہ ہو تو جسم کسی نہ کسی چیز میں ضرور موجود ہو گا۔

قولہ ذلك التقدير : یعنی جسم کا طبعہ خالی ماننے کی صورت میں۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ واقع کے خلاف ہے

ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيا لانه لو كان له حيزان طبيعيا
فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبيعة فاما ان يطلب الثاني اولا فان
طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا
لانه هارب عنه طالب لغيره وقد فرضنا طبيعيا هذا خلف وان لم
يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا
له حين ما خلي وطبيعة وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف ،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے یہ کہ جسم واحد کے لئے دو تیز طبی ہوں کیونکہ اگر اس کے لئے
دو تیز طبی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک چیز میں حاصل ہوگا، جب کہ اپنی
طبیعت کے ساتھ مخلی ہے۔ پس یا وہ دوسرے چیز کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر طلب کرے گا
تو لازم آئے گا کہ تیز اول طبی نہیں ہے جس میں وہ طبی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے۔ اس
لئے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے اور غیر کا طالب ہے حالانکہ ہم نے اس کو طبی فرض کیا تھا۔
یہ خلاف مفروضہ ہے۔

تشریح

قولہ لجسم : اس سے جسم بیض مراد ہے کیونکہ بیض کے لئے ایک ہی طبیعت
ہوتی ہے۔ لہذا مختلف اشیاء کا جسم بیض تقاضہ نہیں کر سکتا۔
قولہ قد فرضنا : چیز کو چھوڑ کر بھاگ اس کی دلیل ہے کہ وہ طبی نہ تھا۔

واور دعلیہ ان عدم الطلب لمكان طبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا
آخر لا يقدر في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون
اذا لم يكن واجدا للمكان هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد
لجسم حيزان طبيعيا فاما ان يحصل فيهما معا وفي احد هما اولا
يحصل في شئ منهما والكل باطل اما الاول فظاهرا واما الثاني فلما ذكره
المصنف واما الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الحيزين
او يكون عليه، وحينئذ اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى
الاولين يلزم ميله طبعيا الى جهتين مختلفتين وهو محال وعلى الثالث
يميل الى جهة ما طبعيا فاذا وصل الى اقترابهما عاد الى القسم الثاني
وقد تبين بطلاننا

ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پایا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملا زاد نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں چیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہو گا یا کسی ایک میں حاصل ہو گا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہو گا۔ اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہر حال اول تو ظاہر ہے۔ اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور بہر حال تیسری صورت، تو اس لئے کہ اس وقت جسم دونوں چیز کی سمت میں ہو گا یا ان کے اوپر ہو گا اور اس وقت دونوں کے وسط میں ہو گا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہو گا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعاً دو مختلف جہتوں کی طرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعاً مائل ہو گا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین چیز میں پہنچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئے گا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

تشریح قولہ اور ادعایہ: یعنی دو چیزوں کے بطلان کی تین میں جو دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

قولہ ہو مطلوب: اور جب مکان طبعی پہلے سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کو طلب کرنے کی اس کو کیا ضرورت ہے۔

قولہ فلما ذکر: اگر ایک چیز میں ہوتے ہوئے دوسرے چیز کا طالب ہے یا نہیں اگر ہے تو اول طبعی نہیں۔ اور اگر دوسرے کا طالب نہیں تو دوسرا چیز طبعی نہیں ہے۔

قولہ اما الثالث: یعنی جسم کا دونوں چیزوں میں سے کسی ایک میں بھی حاصل نہ ہونا۔

قولہ فغیبتن: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کی سمت میں واقع ہو۔

قولہ فعلی الادلین: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کے سمت میں واقع نہ ہو یا سمت میں ہو کر دونوں کے وسط میں واقع ہو۔ تو جسم کا دو مختلف جہت کی جانب مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں واقع نہ ہو۔ جیسے — چیز خفیز

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں ہو کر وسط میں ہو۔ جیسے — چیز — جسم — چیز۔

قولہ الثالث: یعنی جسم دونوں چیز کی سمت ہی میں واقع ہو اور ایک سمت میں ہو۔

جیسے — جسم — چیز — چیز

قولہ ماد: کہ جسم قریب ترین چیز میں پہنچ کر آیا اب اگلے والے ثانی چیز کو طلب کرتا ہے یا نہیں اگر طالب ہے تو اول چیز طبعی نہیں اگر طالب نہیں تو ثانی چیز طبعی نہیں ہے۔

اقول لا تمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصلہ انہ لو کان لجسم واحد حیزان طبعیان لا ممکن حصولہ فی احدہما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعہ الخلف فکذا المقدم ،

ترجمہ میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لئے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو ممکن ہو گا تو ممکن ہو گا اس کا پایا جانادو میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

فصل فی الشکل

کل جسم فلہ شکل طبعی لان کل جسم متناہ وکل متناہ فہو متشکل وکل متشکل فلہ شکل طبعی فکل جسم فلہ شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلہامرو اما ان کل متناہ فہو متشکل فلانہ یحیط بہ حد واحد اوحد ودفیکون متشکلا وقد مر ما فیہ فتدکر واما قلنا ان کل متشکل فلہ شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر ای الہویر الخارجة لکان علی شکل معین وذلك الشکل اما ان یکون لطبعہ او لقاسر لاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذن ہو عن طبعہ وهو المطلوب

ترجمہ یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور متناہی متشکل ہوتا ہے۔ اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر جسم متناہی ہے تو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اس لئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گذر چکا ہے تو اس کو یاد کرو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبعی ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر ہم قواسر کا رفع فرض کر لیں، یعنی امور خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں ضرور ہو گا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم قواسر فرض کیا ہے۔ پس

اس وقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

تشریح

قوله فصل: جس طرح تیز جسم کا طبعی تقاضہ ہے۔ اسی طرح جسم کے لئے شکل بھی طبعی تقاضہ ہے۔ اس اشتراک و مناسبت کی وجہ سے مان نے چیز کے بعد متصلاً شکل کا بیان شروع کر دیا۔ گزر چکا ہے کہ شکل مقدار کو جب ایک حد یا چند حدود سے گھیر دیا جائے تو اس سے ایک ہیئت بن جاتی ہے۔ اگر یہ احاطہ تام ہے تو اس سے جو ہیئت بنتی ہے وہ شکل ہوتی ہے اور اگر تام نہیں ہے تو اس ہیئت کو زاویہ کہتے ہیں

قوله فلما مر: الی سابق میں مصنف نے ایک فصل ذکر کیا ہے جس میں بیوی کا صورت سے مجرہ ہونا بالذیل بیان کیا ہے۔ اور اس میں ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی ثابت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

قوله احد دود: لہذا اس احاطہ سے ہیئت پیدا ہوگئی۔ اور اس ہیئت سے شکل بن گئی۔
قوله متشکل: اور اس میں جتنے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ بھی گند چلے۔
قوله شکل معین: یعنی شکل کا کسی قاصر کی وجہ سے ہونے کی نفی ہم نے فرمائی ہے

اور اد علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناہی ابعاده ولاشک ان طبیعت الجسم لا تقتضی تناہی ابعاده ولا تستلزم من حیث ہی و ما یرض للشیء بواسطہ لیست مستندۃ الی ذاته ولا لازماً لہ من حیث هو لا یکون عارضاً لہ لذاتہ و ہذا بعینہ و اراد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیہ موقوف علی وجود جسم حار و هو ابرغیب قطعاً بخلاف المکان بمعنی البعد فان حصول الجسم فیہ موقوف حصولہ و هو وان لم یستند الی ذات الجسم لکنہ لانما لہ من

حیث ہو،

ترجمہ

اس پر اعتراض وار د کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لائمتناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی کا تقاضا نہیں کرتی۔ نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ اور جو چیز کسی چیز کو کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ ذات منسوب نہ ہو، نہ اس کے لئے بحیثیت ذات و حقیقت کے لازم ہو۔ تو وہ شی اس کے لئے لذاتہ عارضی نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حار کی وجود پر موقوف ہے اور جسم حار کی

وجود قطعاً غریب ہے طبعی نہیں ہے۔ بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر ہو تو وہ ہونا اگرچہ منسوب الذات نہیں ہے۔ لیکن بہر حال اسناد الی الذات ضرور ہے

قوله اوراد : شارح حکمت العین نے یہ اعتراض وارد کیا ہے ۔
قوله تاحی : جب تک جسم کے طول و عرض و عمق متناہی ثابت نہ ہوگا جسم میں شکل ثابت نہیں ہو سکتا ۔

قوله لا تقتنی : زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جسم کو شکل عارض ہو جاتی ہے ۔

قوله لا لانه : اس وجہ سے کہ صرف عارض ہے لہذا لازم ذاتی نہیں ہو سکتی ۔

قوله عارض الذات : بلکہ غریب اور اجنبی ہوتی ہے لہذا تقاضائے طبعی بھی نہ ہوگا ۔

قوله امر غریب : لہذا مکان بایں معنی جسم کے لئے طبعی نہ ہوگا ۔

قوله بمعنى البعد : تو اس پر اجنبیت کا اعتراض وارد نہ ہوگا ۔

قوله فيه : یعنی جب مکان بمعنی بعد ہو ۔

قوله من حيث : اس لئے لازم ذات ہونے کی بنا پر ذات کی طرف منسوب ہو جائے گا ۔ اور

مکان کا طبعی ہونا ثابت ہو جائے گا ۔ اگر مکان بمعنی سطح باطن جسم حاوی کی میں یہ ثابت نہیں ہوتی ۔

فصل

اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج قيل
بيان ان الشئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا
لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا
هذا خلف فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي
ليس له كمال متوقع كالبارئ عز اسمه تعالى بالعقول او بالفعل من
بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من
القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة واحدة وهو
الكون والفساد كانه انقلاب الماء هواء فالصورة الهوائية كانت للماء
بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدرج فهو الحركة

ترجمہ

یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ بہر حال حرکت تو وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ شی موجود من کل الوجوہ بالقوہ ہو، یہ جائز نہیں ہے۔ ورنہ اس کا وجود ہی بالقوہ ہو جائے گا۔ پس لازم آئے گا کہ اس کا وجود بالقوہ ہو، حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ پس وہ یا تو من جمیع الوجوہ بالفعل ہو گا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے جیسے باری تم اور عقول عشرہ (ان کے بقول) بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔ اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہو جائے گا۔ اور یہ کون و فساد ہے۔ جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت ہوا یہ پانی میں بالقوہ موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعہ تکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہوگا۔ تو یہ تدریجی خروج حرکت ہوگا۔

تشریح

قولہ فصل: جب کہ حرکت جسم طبعی کے لئے ان احوال میں سے ہے جو جسم طبعی کو لذاتہ عارض ہوتی ہے۔ اور سکون حرکت کا مقابل اور ضد ہے تو ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے اس لئے دونوں کو اس فصل میں بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے دونوں کی تعریف کیا۔ پھر ان کے احوال و احکام بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے متعلقہ بحث تعریف کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس لئے اولاً تعریف کر کے احوال شروع کیا۔ نیز چونکہ حرکت و سکون میں سے حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے۔ اس لئے اولاً وجود کو پھر سکون کو بیان کیا ہے۔ قولہ قیل: یہ قول ملا زادہ حرز بانی کا ہے۔ قولہ بیانہ: یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج اس طریقہ پر کہ پورے طور پر بات واضح نہ ہو جائے اور کوئی خفا باقی نہ رہے۔

قولہ من جمیع الوجوہ: یعنی اسکی تمام صفاتی و احوال کا بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی صفت کا بالقوہ ہونا لازم آئے گا۔ اور شے موجود نہ ہوگی جبکہ اس کو موجود ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اس شے کو موجود فرض کیا جائے تو اس کی دو صورت ہے۔ موجود تمام اعتبار سے بالفعل موجود ہو۔ جیسے واجب تم کہ اس سے تمام کائنات بالفعل موجود ہے کسی کمال ممکن کا انتظار نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ کے کوئی حالت متظرہ نہیں ہے اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے یا شے بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ موجود ہوگی جیسے تمام ممکنات کے بعض اوصاف بالفعل۔ اور بعض اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں۔ لہذا ایسی چیزیں جب قوت سے فعل کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان کے انتقال کی کئی صورت ہوتی ہیں۔ مثلاً انتقال دفعہ واحد

ہوگا تو اس کا نام کون و فساد ہے جیسے ہو اپانی اور پانی کا ہوا بننا دفعہ ہوتا ہے۔ عے یا قوت سے فعل کی طرف انتقال تدریجاً ہوگا۔ جیسے ٹھنڈا پانی جب گرم کیا جائے تو آہستہ آہستہ گرم ہوتا ہے اور گرم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قوت سے فعل کی طرف بتدریج انتقال کا نام حرکت ہے۔
قولہ جسیم الوجهہ : بایں معنی کہ صفت یا حال اس کا بالفعل نہ ہوگا۔

اقول فیہ بحث اما اولاً فلا نہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا خروج عن القوة الی الفعل باعتبار تلك الصفات ولا یسمی ذلک الخروج حركة وكوناً ولا فساداً واما ثانياً فلا ان الانتقال فی الجہد والفعل والافعال والمتی دفعی عند بعضهم مع انه لا یسمی کوناً ولا فساداً،

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے۔ پہر حال پہلی بحث تو اس لئے کہ نفس میں کچھ صفات حاصل ہو جاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج قوت سے فعل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا۔ مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا نہ کون و فساد کہا جاتا۔ اور پہر حال دوسرا اعتراض تو اس لئے کہ افعال، جدت، فعل، الافعال متی میں بعض کے نزدیک دفنی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا نہ فساد۔
تشریح قولہ فیہ بحث : اس علم اس مفہوم پر بحث کرنا ہے کہ ابھی خروج کو مرن دو صورت میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک تدریجی ایک دفنی۔ اس پر شرح اعتراض کریں گے۔

قولہ للنفس صفات : مثلاً سخاوت، حلم، علم، وغیرہ۔
قولہ ولا فساداً : لہذا حرکت کی تعریف جامع نہیں رہی
قولہ الجہد : بمعنی بالدار ہونا۔ اور اصطلاحاً اس ہیئت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی چیز کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے سے جسم کا احاطہ کرنا، کہ اس سے ہیئت بدل جاتی ہے۔ اس کو جدت کہتے ہیں اور دفنی ہوتا ہے۔
قولہ الفعل : ایک شے جب دوسری پر اثر کرتی ہے تو اثر کرنے کو فعل کہا جاتا ہے۔
قولہ الافعال : جب فعل کا اثر شے پر ہوتا ہے تو وہ متاثر ہو جاتی ہے اور اس سے جو کیفیت پیدا ہو اس کو افعال کہتے ہیں۔

قولہ معنی : شے کے زمان میں ہوئے کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو معنی کہا جاتا ہے۔
مذکورہ انتقالات دہی ہوتے ہیں مگر ان کو کوئی کون و فساد نہیں کہتا۔ لہذا کون کو فساد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسانة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصل لا يفيد و يسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفقة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيالة فباعتبارها وسيلانها تفعل في الخيال امر ممتد غير قابل يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانها لها اقسام نسبة الحركة الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبتها الى الجزء الاول عنه فيتحيل به امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطر في النازلة والشعلة الخواله امر ممتد في الحس المشترك فلهي ذلك خطا و دائرة و... الحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوقف لان الحركة ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها و اذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

ترجمہ

ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو، اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت بمعنی توسط ہے۔ تو وہ ایک معین صفت ہے۔ جو خارج میں دفع مستمرہ کے بطور موجود ہے۔ اور مبداء سے شروع ہو کر منتہی پر ختم ہو جاتا ہے۔ جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے۔ مسافت کی حدود میں پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ ہے۔ اور ان حدود کی طرف اس کی نسبت سے سیال ہے پس حرکت بمعنی توسط اپنے استمرار اور سیلان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قارید کر تا ہے۔ اس امر ممتد پر حرکت بمعنی قطع کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جز ثانی کی طرف خیال میں مرتسم ہو جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جزء اول سے زائل ہو۔

تو اس سے ایک امر متخیال میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جوالہ سے ایک امر متدخس مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خطہ ہے۔ یاد آ رہے۔ اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کون وجود سوائے ذہن کے نہیں ہے اس لئے کہ متحرک جب تک متقی تک پہنچ نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی۔ اور جب منتہی پر پہنچ جاتا ہے تو حرکت بند ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ قال الماسطو : یہ فلاسفہ مشائخہ میں سے ہے جس کو معلم اول کا لقب ملا ہے۔
قولہ لا بد : بلکہ جسم اس حد پر پہنچنے ہی دوسری حد کی جانب روانہ ہو گیا اور اس حد پر جس آن میں پہنچا ہے اس سے پہلے اس حد پر آیا نہ تھا۔ اور اس آن پر پہنچ کر اس حد پر برقرار نہیں بلکہ دوسری حد کی جانب منتقل ہو گیا۔ تو جسم کو متحرک اور اس وصف کو حرکت کہیں گے۔
قولہ لما استمر : یہ اس کی دلیل ہے کہ خیال میں ایک اور ممتدی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔
قولہ يتخلل به : یعنی جسم متحرک مسافت میں حرکت کر رہا ہے تو آپ اس کو دیکھ رہے ہیں تو حرکت کرنے والے کی نسبت مسافت کی حدود میں برابر بدلتی رہتی ہے۔ اور اول کی نسبت ذہن میں چھپ گئی۔ اور ابھی صورت ذہن سے غائب نہ ہوئی تھی کہ دوسرے جزئی کی نسبت آگئی۔ و لہذا۔ تو اس سے ایک امر متدقوت خیالیہ میں مرثم ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام حرکت بمعنی قطع ہے۔ گویا اس حرکت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

قولہ الشعلة الجواله : آگ میں ایک ٹکڑی کے سرے کو جلائیے پھر اس کو گولائی میں گھومائیے تو ٹکڑی کا سرا جو ایک نقطہ ہے۔ ذہن میں مرثم ہو گیا۔ پھر جب آپ حرکت دے رہے ہیں تو دوسرا نقطہ ذہن میں آیا۔ پھر تیسرا اس سے قبل کہ اول اور ثانی زائل ہو۔ تو اس طرح گھومانے نے ذہن میں گول آگ کی ایک سطر بنادی ہے۔ اسی کو شعلہ جوالہ کہتے ہیں۔ اس کا بھی ذہن میں وجود ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

قولہ انقطعت الحركة : لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی۔

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالمدجرات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالقطائل بينهما تقابل العدم والملكه وقيل السكون هو الاستقرار زمانا فاما يقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد

ترجمہ

اور ہر حال سکون تو وہ حرکت کا نہ ہونا ہے ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ

وہ حرکت کرے۔ پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اسلئے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

قولہ عامن: اس قید سے اعراض خارج ہو گئے۔

تشریح

قولہ تقابل العدم والمملکۃ: حرکت اور سکون دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک محل میں ایک جہت سے ایک زمانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ایسی دو چیزوں کو متقابلین کہا جاتا ہے۔ لہذا حرکت و سکون متقابل ہوتے۔ حرکت خروج کا نام ہے لہذا وہ وجودی چیز ہوتی اور سکون عدم الحركة کا نام ہے لہذا دونوں میں سے حرکت وجودی اور سکون عدمی چیز ہے۔ جن کی محل واحد صلاحیت رکھتا ہے لہذا دونوں کے مابین تقابل عدم اور ملکہ کا پایا گیا۔ لہذا جو موجود ہے اور بالفعل ہے من جمیع الوجہ، تو وہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اور جس موجود میں دونوں جہت پائی جائیں قوت اور بالفعل کی ان میں حرکت و سکون دونوں پائے جاتے ہیں۔

وکل جسم متحرك فله محرك غير الحسية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والتالي كاذب فالبقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولته هي فيها على اربعة اقسام معني وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها ومن صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكمال فهو هو انما ديا دجما الاجزاء . . الاصلية للجسم بما ينضم اليها ويدخل في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانما من اداة في الاجزاء الن اداة والاجزاء . . الاصلية في بعض الحيوانات هو المتولدة من المنى كالعظم والعصب و الرباط والن اداة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين .

ترجمہ

اور ہر جسم کے لئے ایک محرک طبعی ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ ہر جسم متحرک ہو گا دائمی طور پر اور تالی کا ذکر ہے۔ پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اس میں واقع ہوتی ہے چار قسم ہے، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری

نوع کی طرف یا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف۔ اور حرکت فی الکم جیسے نحو، اور وہ جسم کے اجزائے اصلیہ کے حجم کا زیادہ ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ طبی مناسبت کے مطابق تمام اطراف و جوارب میں زیادتی داخل اور منقسم ہو جاتی ہے۔ بخلاف سمن کے کہ وہ اجزاء زندہ میں زیادتی کا نام ہے۔ اور اجزاء اصلیہ بعض حیوانات میں وہ ہیں جو مادہ منویہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے بڑی پٹھے، رباط وغیرہ۔ اور زندہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے گوشت، چربی، لعاب وغیرہ۔

تشریح

قولہ علی الدوام: اس وجہ سے کہ جسم کے جسم ہونے کا ثبوت دائمی ہے لہذا حرکت بھی دائمی ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ ثم الحوکتہ: یہاں سے مافیہ الحکۃ کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ الحوکتہ: فلاسفہ کی اصطلاح میں مقولہ کل دس ہیں۔ ایک جوہر اور باقی نو اعضاء پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلاسفہ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ کہتے ہیں۔ اور جوہر موجود بنفہ کا نام ہے اور عرض وہ ہے جو موضوع میں یعنی محل میں موجود ہو بنفہ موجود نہ ہو۔ عرض کے مقولات نو ہیں، کم، کیف، اصناف، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع۔ جس کی مثال مرقاۃ میں یہ ہے۔

مردے دراز نیکو دیدیم بشہر امروز - ۱ - با خواستہ نشستا کرد خوش فیروز

مردے (جوہر) دراز (کم) نیکو (کیف) دیدیم (فعل) بشہر (این) امروز (متی) با خواستہ نشستا (اصناف) فیروز (ملک)۔ مقول کے معنی میں محمول۔۔۔ تفسیر میں محمول ہمیشہ وصف اور حال ہوتا کرتا ہے۔ جیسے زیر قاتم میں زیر موضوع ہے اور ذات ہے۔ قاتم اس کی ایک حالت اور وصف ہے۔ دوسرا بمعنی محفوظ ہے اس حیثیت سے کہ اس کے متعلق کلام کیا جاتا ہے۔ اور تار نقل کرنے کی علامت ہے کہ اس کو وصف کے معنی سے اسم کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔ یا پھر مبالغہ کے لئے ہے۔ بہر حال مقولہ عرض قاتم بالذات کو کہا جاتا ہے۔ اب حرکت فی المقولہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع اور فرد سے۔۔۔ دوسرے نوع کی طرف انتقال کا نام حرکت ہے۔ کہ موضوع اور ذات ان افراد وصف کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے

قولہ الرباط: سفید قسم کا دھاگہ یا ایک رنگ ہوتی ہے جس سے جسم کے جوڑ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔

والذبول، وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلیة للجسم بما یفصل عنها فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیۃ بخلاف الہزال فانہ انتقاص عن

الاجزاء الزائداً ، وقد عدا العلامة في شرح القانون السمن والهزال الصنا
من اقسام الحركة الكمية ،

ترجمہ

اور ذبول ، وہ جسم کے اجزاء اصلیتہ کا کم ہو جانا۔ اس وجہ سے کہ طبعی سے جسم
کے تمام اطراف و جوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ہزال کے
کہ وہ زائد اجزاء کی کمی کا نام ہے۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال
کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

دھمنا بحث اذ الحركة في مقولة ليستدعي امر واحد بعينه يتوارد عليه
افراد تلك المقولة وظاهراً ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد
على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لها كان له
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لها كان له المقدار الصغير
مع امر اخر ينضم اليها وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء
صار متصل واحد اولاً وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض
لها كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما هو يعرض لجزء ما كان
له المقدار الكبير فمخلاً المقدار الكبير والصغير في حالتى النمو والذبول
متغايران فليس من الحركة الكمية

ترجمہ

(نمود بول کی حرکت کیت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لئے کہ حرکت
فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں
اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ نمو
میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی جس کو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شی زائد کے جو اس جسم میں
جا کر منضم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ بخلاف یہ متصل واحد ہو
جائے یا نہ ہو۔ اس طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں
ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جز کو جس کو مقدار کبیر
عارض تھی۔ لہذا حالت نمو اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا یہ
دونوں حرکتیں کیت میں داخل نہیں ہیں۔

تشریح

قولہ ہفتنا بحث : اس جگہ دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ منو اور ذبول کا حرکت
فی الکلم میں سے ہونا۔ ۲۔ سمن و ہزول کا حرکت کہیہ میں شمار کرنا۔ شارح کی
جانب سے اس پر اعتراض ہے۔

قولہ من الحوكة الکبيرة : اگر اس کا شمار حرکت کے کسی مقولہ میں ہوتا ہے تو وہ حرکت فی الاین ہے

و کذا الحال فی السمن والہزال فلنحضر حینئذ فی التخلخل والتکاثف و
ارادوا بالتخلخل ههنا ان یزید مقدارا الجسم من غیر ان ینضم الیه
غیره و بالتکاثف ان ینقص مقدارا الجسم من غیر ان ینفصل عنه جزء و
قد یطلق التخلخل علی الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء ویداخلها جسم
غریب کالقطن المنقوش والتکاثف علی الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء
بحیث ینخرج ما بینهما من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نقشه وقد
یطلقان علی ساقۃ القوام وغلظہ

ترجمہ

اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے۔ پس ہم اس وقت حرکت کہیہ میں تخلخل اور
تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں۔ اور فلاسفہ نے تخلخل کو ٹکریاں یہ مراد لیا۔ ہے کہ
جسم کی مقدار بڑھ جائے۔ اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے۔ اور
تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی چیز جسم سے جدا ہو۔ اور
کبھی تخلخل کا اطلاق انتفاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں بعد پیدا ہو جائے۔ اور
اس کے درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہو جائے۔ جیسے دھوئی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف
کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے۔ اور اندماج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب
ہو جائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہو گیا تھا وہ خارج ہو جائے۔ جیسے
پریس کی ہوئی روئی دھننے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور
غلظ ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

ومبادل علی تحقیقہما ان القاسم و ساقۃ الضیقۃ الراس اذ کبت علی الباء فلا
یدخلها الباء اصلا فاذا مضت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلها الباء وما ذلک
لخلل حدث فیہا بالبص لامتناعہ بل لان البص اخرج بعض الهواء واحدا

فی الهواء الباقی تخلخلاً فکبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم
اوجد فيه البرد الذی فی الماء تکاثفاً فضعف حجمه وعاد بطبعه المقدار
الذی کان له قبل المص فدخل فیها الماء ضاراً وراحة امتناع الخلاء هکذا
قالوا واول قول الظاهر ان التکاثف ههنا لیس لبرد الماء فان التجربة شاهد
بان القاسم وراحة البدن کوراة اذ اکبت علی الماء الخارج ایدخل فیها،

ترجمہ

تخلخل تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلات کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے
کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں الٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر
پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو روز سے چوس لیا جائے۔ پھر پانی میں اوندھی کی جائے
تو اس کے اندر پانی داخل ہو جاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے
کے نتیجہ میں پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ بلکہ اس۔۔۔ چوستے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی
سے خارج کر دیا ہے۔ اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے خلخل پیدا کر دیا ہے۔ اس نے ہوا کا حجم بڑھ
گیا اس طور پر کہ اس نے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد جب
پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کر دیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہو
گیا اور وہ اپنی مقدار طبی کی طرف واپس ہو گئی جو اس کے چوسنے سے پہلے تھی۔ پس اس وجہ سے
اس میں پانی داخل ہو گیا کیونکہ خلا رکا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اور
میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لئے کہ
تجربہ شاہد کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اوندھی کی جائے تو اس میں بھی پانی داخل ہو جاتا

وحركة فی الکلیف کتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه
الحركة استحالة وحركة فی الایین وهي انتقال الجسم من مکان الی مکان
بل من این الی این اخر علی سبیل التدریج وتسمى نقلة وحركة فی الوضع
وهی ان تكون للجسم حركة علی الاستدامة فان کل واحد من اجزائها
یباغی ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانها لوکان له مکان ویلائم کله
مکاناً فقد اختلف نسبة اجزاء مکانها علی التدریج،

ترجمہ :- اور حرکت فی الکلیف جیسے پانی گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اس کی صورت

نوعیہ کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالة ہے۔ اور حرکت فی الامین جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تبدیلیاں۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے۔ اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو۔ اس لئے کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جز جدا ہوتا ہے اور مفارقت ہوتا ہے اپنے مکان سے اجزاء سے اگر اس کے لئے مکان ہو۔ اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے جدا نہیں ہوتا۔ پس جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے تبدیلی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے

شرح

قولہ استحالة: وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کرتا ہے۔

قولہ فی الوضع: جیسے کہ وہ کی حرکت اپنے مرکز پر یا چکی کی حرکت اپنی کیل پر ہو۔

قولہ اجزاء مکان: جب جسم دائرہ میں گھومتا ہے تو اس کے اجزاء اپنے مکان کے مفروضہ اجزاء سے بدلتا رہتا ہے اور جسم اس پر چکر کرتا رہتا ہے۔ اس کو حرکت فی الوضع کہا جاتا ہے۔

قولہ لوکان لہ: اصل میں یہ ایک مفرد سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت فی الوضع فلک الافلاک کو بھی لاحق ہے اور وہ متحرک علی الدوام ہے اور حرکت فی الوضع ہی ہے فلک الافلاک کے لئے (گذشتہ تعریف کی بنیاد پر کوئی مکان نہیں ہے۔ لہذا اجزاء مکان سے جسم کی تبدیلی کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعریف حرکت کی جو وضع میں ہوتی ہے حرکت فلک الافلاک کو شامل نہیں ہے۔ شارح نے نوکان لہ مکان کی قید لگا کر اس اعتراض کو ختم کر دیا کہ یہ تبدیلی اجزاء مکان سے اس وقت ہے جب جسم کے لئے مکان ہو ورنہ اپنے ماتحت جسم کی محاذات سے تبدیل ہوتا ہو وہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔

اقول ہنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فی الوضع ہی الانتقال من وضع الی آخر تدرا یجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصراً فیما ذکرنا فان القائم اذا قد ینقل من وضع الی وضع آخر مع انه لا یتحرک علی الاستدراة وثبوت الحركة الاینبیة لہ لاینافی ذلك والظاهر ان الحركة واقعة فی بواقی مقولات العرض ایضاً اما الاضافة فلانہ اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرک فی الکیف حتی صار سخونتما اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنی الاشدیة الی نوع آخر منها اعنی الاضعفیة انتقالاً تدرا یجیبا و

ولذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك منه في التكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف او صاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخف او صاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدرا يحبا ،

ترجمہ

میں کہتا ہوں یہاں پر بحث ہے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کے لئے این ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے۔ اور ظاہر تر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہر حال اضافت تو اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ تو اس مثال میں پانی اضافت کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشدیت سے، اضافت کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کی طرف تدریجی انتقال کے طور پر۔ اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاین کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے۔ یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں، پھر اصغر سے بگیت میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں فائز تھا۔ پھر اس سے حرکت کر کے ہن ٹھیک پہنچ جائے جو اشرف کے مقابلے میں ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اضافت کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے۔

تشریح

قولہ لا ینافی ذلك : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قائم جب بیٹھ گیا تو اس کے لئے حرکت ایسی ثابت ہو جاتی ہے۔ جو حرکت وضعیہ کے

منافی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا۔

قولہ ولا ظہر : یہاں مقصد شریان کرنا ہے کوئی اعتراض کرنا مقصود نہیں ہے۔

قولہ واقعة : جس طرح کم، کیف، وضع اور این میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ اما الاضافات : بیسے ابوت، بنوت، اشدیہ، اضعفیت وغیرہ۔ باب کی طرف ابوت کی نسبت

بیٹے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور بیٹے کی طرف نبوت کی نسبت باپ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی کسی چیز کو اشد اس وقت کہیں گے جب اس کے مقابلے میں ضعیف موجود ہو۔ اور ضعیف کی طرف اضعف کی نسبت اس سے قوی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ تو اضعاف میں ایک مقولہ کی نسبت دوسرے مقولہ کی نسبت کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

قولہ اذا فومن: حرکت فی الاضعاف کی مثال حرکت فی الکلیف کے ضمن میں دی جاتی ہے۔
قولہ انتقالا بتدراج: مگر یہ انتقال بتدراج ہوتا ہے۔ اصل میں تو موضوع یعنی پانی بدلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ گرمی بھی بدل جاتی ہے۔

قولہ فی مکان اسفل: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت ایثیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔
قولہ اذ کان اصغر: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو کم کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔
قولہ علی اشرف اضعاف: حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت وضعیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك ان
يتغير هيأة احاطتها بالتدريج تبعاً لحرکتها فی الالین واما الفعل والانفعال
فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك
من لتسخن الى لتسخن اقوى منه كذلك واذا اراد الاستعداد في
قابل السخونة اشتد التسخين ،

ترجمہ

اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب، تو اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی ہیئت تدریجی طور پر متغیر ہو جاتی ہے مگر یہ حرکت فی الالین کے تابع ہوتی ہے اور ہر حال فعل وانفعال تو اس لئے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کی طرف حرکت پائی گئی جو اس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہو گئی تو گرمی بھی تیز ہو گئی۔

تشریح

قولہ اما الملك: اور رہا حرکت کا وقوع مقولہ ملک میں تو اس لئے کہ گرمی جب سر پر برابر رکھی ہو پھر اس کا نتیجہ حرکت کر کے پیشانی پر سرک کر آجائے۔
قولہ فی الالین: جب عمامہ اوپر کی جانب یا نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے تو حرکت فی الالین ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ تبعاً احاطہ کی کیفیت بدل جاتی ہے جو حرکت فی الملك ہے۔

وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان الاجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الان فاذا فرض زمانان يشتركان في ان فقبل ذلك الان يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعد ذلك يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ،

ترجمہ

اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دفعی ہو ا کرتی ہے کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اسی طرح ایک ماہ سے دوسرے ماہ کی طرف انتقال دفعتی ہوا کرتا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ زمانے کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور قدر مشترک مذکورہ اجزاء زمانے کے درمیان آن ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے، اور اس کے بعد اس موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے زمانے کے۔ اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہاء اور دوسرے زمانہ کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے اس لئے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا۔ بلکہ دفعی پایا گیا۔

تشریح

قولہ قال الشيخ : ابو نصر فارابی کا قول شارح اپنی تائید میں نقل کرتے ہیں۔ قولہ متصل : کہ ان آنات متالیہ میں نہ کوئی اجنبی داخل ہوتا ہے اور نہ ان آنات میں فصل ہوتا ہے۔ بلکہ ایک آن کے بعد دوسرا آن متصلاً آتا رہتا ہے۔ جیسا کہ آپ زمانے کی بحث میں پڑھ لیں گے۔

قولہ الى الزمان الاول : آن طلوع شمس سے قبل رات میں استمرار پایا جاتا ہے۔
قولہ الى الزمان الثاني : جیسے نہار جو طلوع شمس کی آن سے ملا ہوا ہے۔

ويرو عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حد ود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعينا ايضا ويكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدرجيا فكذلك الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدرجيا لا دفعا ،

ترجمہ

اور اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاء اور مسافت کے درمیان فصل دینے والے حدود ہوتے ہیں جو منقسم نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزائی طرف انتقال بھی دفنی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کئے جائیں کہ ہر دو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو منقسم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی یہی حال ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً خبر اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفنی نہیں ہوتا۔

ونقول ایضا الحركة اما ذاتية او عرضية لان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة بالحقيقة فيه او لا بل يكون الحركة حاصلة في شئ اخر . . يقاسر نه ويوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ فالحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى عرضية تحركة اعضاء الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد به ابعاد الميل فلا يلائم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج اى اتمت من عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحد ود كيفة بها يكون الجسم مردا فعلا بما مانعه وهى عديمة الشعور قطعاً فان حملت على الاول فالمراد تحريكها وان حملت على الثاني فيكون المراد ان يكون لمبدأ لها شعور والحمل على الاول او على بالعبارة ،

ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اس لئے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب خفی کے تابع ہو کر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعضاء کی حرکت۔ اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ، یا ارادیہ۔ اس لئے کہ قوت محرکہ، میں کہتا ہوں کہ اگر

مصنف نے اس سے مبدأ میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان لم یکن مستفاداً" اس کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی وہ امر جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں متنازع ہو یا خارج سے مستفاد نہ ہو، اور اگر مبدأ سے مراد میل لیا ہے تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے۔ کہ اگر وہ طبعیہ خارج سے مستفاد نہ ہو، تو یا تو اس کے لئے شعور ہو گا یا شعور نہ ہو گا۔ اس لئے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعاً مدیم الشعور ہوتی ہے۔ پس اگر حمل کیا جائے اول بر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی۔ اور دوسرے معنی پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کے لئے شعور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

تشریح قولہ ایضاً الحوکتہ: اس کا عطف ضم الحوکتہ پر ہے۔ یعنی جس طرح ہم نے حرکت باعتبار مایقہ فیہ الحوکتہ کی چار قسم کیا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ حرکت قوت محرکہ کے اعتبار سے یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

قولہ لان ما یوصف بالحوکتہ: یہ بیان حصر ہے اس سے دونوں کی تعریف معلوم ہو جائیگی۔

قولہ الی الاول: وہ شئی جس میں حرکت حقیقتہً پائی جاتی ہے۔

قولہ عرضیۃ: یعنی وہ شئی جس میں حرکت تبعاً حاصل ہوتی ہے۔

قولہ اعراض الجسم: جسم کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے لہذا جسم میں حرکت حقیقتہً ہوگی اور جسم کے اعراض کی حرکت تبعاً ہوگی۔

قولہ من خارج: جیسے پتھر کا اوپر کی جانب چڑھنا خارج کی مدد سے ہوتا ہے۔

من خارج کہنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مبدأ میل کو جب محرک بنایا ہے تو خارج سے مستفید ہونا غلط ہے۔ کیونکہ مبدأ میل تو طبعیہ کو کہتے ہیں جو جسم کے اندر خود موجود ہوتا ہے۔ پھر خارج کہنے کا کیا معنی۔

قولہ اولاً لکن: بایں صورت کہ خارج کا اس میں کوئی دخل نہ ہو گا۔

قولہ فان لم تکن مستفاداً: کیونکہ جس کو شعور ہوتا ہے وہ مبدأ میل ہے صرف میل نہیں ہے۔

نوٹ: شارح نے چونکہ ہر جملہ پر علیحدہ اعتراض کیا ہے اس لئے اعتراض خوب واضح نہ ہو سکا۔ پوری بات یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ قوت محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں۔ اگر غرض

سے مستفاد نہیں ہے تو یا تو اس کے لئے شعور ہے یا نہیں۔ شارح نے اس پر اعتراض کیا ہے مگر

قوة محرکہ جس کی بنیاد پر حرکت کی تقسیم طبعی، امادی اور قسری میں ماتن کرنا چاہتے ہیں۔ شارح نے

سوال کیا کہ اس میں قوت محرکہ سے کیا مراد ہے۔ قوت محرکہ سے وہ قوت مراد ہے جو خود اندرون جسم

ہوتی ہے اور جس کو فلاسفہ مبدأ میل سے تعبیر کرتے ہیں۔ بیان حصر میں یہ بات بیان کیا ہے کہ یا تو

خارج سے مستفاد ہوگی یا نہ ہوگی۔ یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ مبدأ میل خارج سے مستفاد نہیں ہوتا۔ اور اگر مبدأ میل مراد نہ لیا جائے تو اگلا قول فان لم تکن مستفادۃ من خارج کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب مبدأ حرکت نہ ہوگی تو خارج سے مستفاد تو ہوگی ہی۔ تو یہ کہنا غلط ہے کہ فان لم تکن الخ، گویا میل یہ نکلا کہ اس مقام پر اعتراض ہے اور اضطراب ہے۔ اس لئے استدلال قابل قبول نہیں ہے۔
 قولہ اذ المیل علی ما ذکرہ الشیخ: شیخ ابو نصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں فلسفی اصطلاحات کی تعریف لکھا ہے اس میں جو تعریف میل شیخ نے تحریر کیا ہے اس کو شارح نے یہاں نقل کیا ہے۔

فان كان لها شعور قيل مجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة اسرا دية كما في الساقط من علوم شعور لا بسقوط بل اذا كان لها شعور واسرا دية معا فهي الحركة الاسرا دية اقول هذا من فروع بان مبدأ المیل هناك هو الطبيعية ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور وان لم يكن لها شعور فهي للحركة الطبيعية وان كانت مستفادۃ من خارج فهي الحركة القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزام من انعدام انعدامها بل هو معد،

ترجمہ

پس اگر اس کو شعور حاصل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے لئے بعض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسے اوپر سے نیچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مگر ارادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ ارادی اس وقت ہوگی کہ اس کے لئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من علوم) طبیعیہ ہے۔ اور اس کو سقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ متحرک کو شعور حاصل ہو اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبیعیہ ہے۔ اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان كانت مستفادۃ من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا ورنہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لئے معدوم اور معاون ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ قيل: سید سندن نے اپنے حاشیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔
 قولہ مع شعور: مگر اس میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ میں کہتا ہوں کہ گرنے والا درمیان میں سہارے تلاش کرتا ہے کہ کوئی چیز مل جائے تو پکڑ لوں۔ تو معلوم

ہوا کہ صرف شعور ہونا قوت محرکہ کو اس کی حرکت کے ارادی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قولہ وان كان للمحرك : مگر اس کے شعور سے طبیعت میں بھی شعور کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
قولہ القسب : جیسے وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا جائے تو اوپر جانے کی حرکت پھینکنے والے کی قوت سے ہوتی ہے خود پتھر اپنی طبیعت سے حرکت نہیں کرتا۔ البتہ جب اس پتھر سے پھینکنے والے کی قوت ختم ہو جاتی ہے تو وہ ذرا رکتا ہے۔ پھر فوراً ہی نیچے کی طرف گرتا ہے۔ یہ گرنے کی حرکت پتھر کے نقل طبیعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فصل في الزمان

اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى بطلأ منها واتفقتا في الاخذ والترك الاولى ترك الاخذ لتكرارها وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسرعية قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان، اي امر واحد غير المسافتين والحركتين ممتد يسم قطع مسافة معينة بسعة معينة وقطع مسافة اقل منها بطيء معين،

ترجمہ

فضل زمان کی بحث میں۔ جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق، اور اس کے ساتھ

دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں، چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لئے، اخذ کا ترک کرنا بہتر تھا۔ تو حرکت بطیئہ پائی جائے گی اس مسافت کو طے کرنے والی جو سریعہ کی مسافت سے کم ہوگی۔ اور حرکت سریعہ قطع کرنے والی ہوگی اس مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو سریعہ کے اخذ میں (یعنی انتہار میں) اور ترک (انتہار) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے علاوہ ہوگا اور وہ امکان ممتد ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی گنجائش رکھتا ہوگا۔ اور گنجائش رکھے گا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطور سے اس

کے مقابلہ میں کم ہوگی۔

تشریح

قولہ فضل: جب مصنف حرکت کی بحث سے فارغ ہوئے تو زمانے کی بحث کو شروع کیا۔ اس فضل میں مصنف تین باتیں بیان کریں گے۔ ۱۔ زمانہ آتی ہے ۲۔ زمانہ کی ماہیت کی تحقیق۔ ۳۔ زمانے کا ابدی ہونا۔ زمانے میں بہت ہی اختلاف ہے۔ متکلمین کی رائے ہے کہ زمانے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ قدیم علماء کی رائے ہے کہ زمانہ واجب الوجود ہے، یعنی نے کہا کہ زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔ اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حرکت کا نام ہے۔ ارسطو کا کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔ مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ تو گویا زمانے کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں۔

قولہ حوکتہ واقعة: مثلاً ایک گاڑی یہاں سے ۵۰ میل کی رفتار سے دو تین گھنٹہ میں پہنچتی ہے اور اس سے کم رفتار گاڑی ۵ گھنٹہ ۵۰ میل کی رفتار سے ۶ گھنٹہ میں پہنچتی ہے۔ نیز ہر ایک گاڑی کے ساتھ ایک حرکت بھی فرض کریں تو یقیناً پہلے کی رفتار تیز ہوگی اور دوسرے کی سست ہوگی قولہ واتفقتا: دونوں گاڑی ایک ہی ساتھ روانہ ہو اور ایک ساتھ رکے۔ قولہ اکثر منها: یعنی فرض کرو دو گاڑی ۸ بجے چلی۔ اور ۱۱ بجے روک دی گئی۔ تو تیز رفتار تو اتنے وقت میں دلی پہنچ گئی مگر سست رفتار پہنچ ہی نہیں پہنچی۔

قال الامام هذا مبني على وجود حركتين تبديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احدهما السرعة والاخرى البطء ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور اخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامر كلهم قدسوه بالساعات والايام والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة اعني كونه كذا ومقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفي في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور اقول يمكن ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطء وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور

.....

ترجمہ

امام مازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت، اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو۔ پس دور لازم آئے گا اور اثبات زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطی ہو۔ نیز سرعت اور بطو کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دور لازم آئے گا۔ اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود نماہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لئے کہ تمام امتوں نے زمانے کی تعیین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر یہاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرتا ہے۔ یعنی زمانے کا کم ہونا حرکت کے لئے مقدار کا ہونا۔ اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطو کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ کا وجود ہمارے لئے کافی ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ جواب دیا جائے نیز یہ کہ معیت اور سرعت اور بطو کا ثبوت اگرچہ بنفس الامر میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطو کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم نہ آئے۔

شرح

قولہ الأبد اثبات الزمان: لہذا معیت زمانی کا ثبوت زمانے کے ثبوت پر اور زمانے کا ثبوت معیت زمانی کے ثبوت پر موقوف ہے۔
قولہ دلالت العلم: اگرچہ زمانے کی حقیقت معیت زمانی وغیرہ پر موقوف ہے لیکن یہ اور علم بالزمان بوجہ ماہر موقوف ہیں۔ حقیقت زمانہ پر موقوف نہیں ہیں اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الارتفاع والترك يتفاوت امكانهما وفي ثبات اذ لا يوجد اجزاء معا بالضرر وبقايل لانهما يلزم من اجتماعهما اجتماع الحركة الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقل اس الحركة وهي كما انها واقعة في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزأوه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الآخر،

ترجمہ

ادیر امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ دو حرکتیں جب ابتداء و انتہاء

میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائے گا، اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے براہ راست اور کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانے کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانے میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مگر مسافت کے اجزاء کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا ہے لہذا زمانے کے اجزاء کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ اور امکان غیر قار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزاء جمع ہوں گے تو یوم طوفان (نوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا۔ وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا۔ اور اسی کے برعکس بھی۔ اور اسے مخاطب تم جانتے ہو کہ شے کے اجزاء کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جز میں پائی جائے تو اس شے کے دوسرے جز میں بھی پائی جائے۔

تشریح قولہ تفادیت امکانہما: مثلاً ایک کو ۸ بچے اور دوسرے کو ۹ بچے روانہ کیا پھر اول کو ۱۰ بچے اور دوسری کو ۱۱ بچے روک لیا۔ تو دونوں کو روانہ کرنے اور روکنے کے اوقات بدل گئے۔ یعنی امکان دونوں کے مختلف ہو گئے۔ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اول کو بجائے ۱۰ کے ۱۱ بچے اور دوسری کو بجائے گیارہ کے ایک بچہ روکا جائے تو ایک امکان میں وقت کم ہے اور دوسرے میں وقت زائد ہے اسی کو شارح نے امکان میں تفادیت سے تعبیر کیا ہے۔

قولہ غیر ثابت: زمانے کی دوسری حقیقت بیان کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے میں جماد نہیں ہے بلکہ ہر وقت جاری ہے۔

قولہ اذ لا يوجد: یعنی یہ کہ پورے زمانے کے تمام اجزاء ایک جگہ پائے جاتے ہوں ایسا نہیں ہے اذ لا يوجد سے اسی کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ الواقعة فیہا: کیونکہ جب اجزاء زمانہ جمع ہو جائیں گے تو اجزاء حرکت میں بھی اجتماع لازم آئے گا اور اجزاء حرکت کے اجتماع سے سکون لازم آئے گا اور حرکت و سکون کا اجتماع محال ہے لہذا اجزاء زمانہ کے اجتماع میں بھی استحالة لازم آئے گا۔

قولہ دانت تعلیم: ایک گڑبھا چوڑا ایک فرش ہے جس کے تمام اجزاء ایک ساتھ جمع ہیں، تو اگر اس فرش کے ایک کنارے میں نجاست لگ جائے تو فرش کے کسی دوسرے حصہ میں اس نجاست کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

ایسے ہی جب زمانہ کے اجزاء ایک جگہ مان لئے جائیں اور زمانہ ایک لمبی چوڑی حقیقت ہو اور

اس کے ایک کنارے میں کوئی حادثہ پیش آجائے تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرے حصہ میں بھی پایا جائے۔ تو حوادث مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور اجزاء زمانہ میں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

فہمنا امکان متقدرا غیر ثابت وهو المعنى من الزمان وفى المباحث
المشرقیة ان الزمان كالحركة له معنیان احدهما امر موجود فى الخارج
غیر منقسم فهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالان السیال ایضا
والثانى امر منقسم وهو لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذى
هو مطابق لها وغیر منقسم مثلها يفعل بسیلانه امرا ممتدا وهما
مطابقا للحركة بمعنى القطع

ترجمہ

لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقدر ہے جو غیر قار ہے۔ اور زمانے سے
ہماری یہی مراد ہے۔ امام مازنی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے
کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں۔ اول معنی زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے
تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے۔ اور اسکا دوسرا نام آن سیال
بھی ہے۔ دوسرے معنی ہیں، امر منقسم موبوم کا نام ہے زمانہ جس کا خارج میں وجود نہیں ہے
کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے
یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان سے
امر ممتد موبوم پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

شرح

قولہ فہمنا: ابھی اوپر بات کے چند مقدمات بیان کئے ہیں۔ یہاں سے ان
کی تفریعات بیان کرتے ہیں۔ مقدمات یہ تھے حرکت سرعیہ اور بطیہ کے
احذو ترک میں ایک امکان موجود ہے۔ یہ امکان کمی زیادتی کو قبول کرتا ہے، یہ امکان غیر قار ہے
قولہ التوسط: کہ جس طرح حرکت بمعنی توسط موجود فی الخارج ہے کہ جو حد مسافت کی حدود
میں سے فرم کی جائے، جسم متحرک اس جسم پر پہنچنے سے قبل اور اس کے بعد اس جگہ پر برقرار
نہ رہے اور جسم مسافت کی حدود کو طے کرتا ہوا آگے چلا جائے جیسا کہ جیسے ریل کے پہیے، یہ
حرکت بمعنی توسط ہے۔ اسی طرح زمانہ آفات متالیہ کا نام ہے کہ ایک آن کے آنے سے پہلے
اور آنے کے بعد وہ آن ایک مقام پر رہی نہیں بلکہ آگے گزر جاتی ہے اس لئے اس کا نام

آن سیال بھی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ موجود فی الخارج ہے۔
 شارح نے امام رازی کا قول مباحث مشرقیہ سے نقل کر کے یہ بتلایا کہ زمانہ مثل حرکت کے ہے
 جس طرح امر موجود فی الخارج بھی ہے۔ اور حرکت بمعنی قطع امر موجود ہوہم غیر موجود فی الخارج ہے زمانہ
 بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ امر موجود فی الخارج غیر منقسم اور آن سیال ہے۔ اور دوسرا معنی زمانہ
 ایک امر منقسم ہوہم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اپنے سیلان اور تسلسل سے ایک امر
 متدبید کرتا ہے۔

وهو مقدس الحركة لانه كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس
 مركبا من اناات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع
 عليها الحركة فلو تركب الزمان منها التركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى
 فيكون مقدس ارا وقيل مقدس ارا يتوقف على ان يكون كما وهو
 موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ،

ترجمہ

اور زمانہ مقدار حرکت ہے اس لئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا
 ہے اور زمانہ آناات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے
 مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے وہ مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آلات
 متتالیہ سے مرکب ہوتا تو مسافت اجزاء لا تجزى سے مرکب ہوگی پس لازم آئے گا کہ زمانہ مقدار متصل
 ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ زمانہ کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانہ
 کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔
 قولہ اناات متتالیہ : یکے بعد دیگرے آنے والے اُن کو آناات متتالیہ
 کہتے ہیں۔

تشریح

قولہ انہ قابل للزيادة : اور زمانہ کا کم ہونا یا کمی زیادتی کو قبول کرنا ممنوع ہے۔
 قولہ وهو ممنوع : کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں کو بالذات نہیں بالعرض قبول کرتا ہو

ولا يخلو اما ان يكون مقدس الهية قاسرة الهنا سب ان يقول لا هو قاسر
 اولهية غير قاسرة ليتم الحصر فان الامر القاسر وهو ما يجتمع اجزاءه في
 الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القاسرة كالسواد والبياض

بجلائف الہیاء فانہا لا تشتمل الجواہر اذ لا تغایر بینہا و بین العرض
الاباعتبار الحصول فی الہیاء والعرض فی العرض،

ترجمہ

اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امر قار فرماتے، یا ہیات غیر قارہ کے لئے

مقدار ہوگا۔ تاکہ مصنف کا بیان کردہ محصر تام ہوتا۔ اس وجہ سے کہ امر قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقاً جواہر اداء عرض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیات قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس وجہ سے کہ ہیات قارہ اور عرض کے درمیان کوئی معایت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیات حصول ہوتا ہے اور عرض میں عرض ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ ان یقول لا موقارہ تاکہ استدلال کی تردید میں محصر پیدا ہو جائے کیونکہ اگر امر قار کے بجائے ہیات قار کہا جائے گا تو محصر باطل ہو جائے گا۔

قولہ لیتہ المحصر: یہ جملہ شارح کے اول کلام سے متصل ہے۔

قولہ الاباعتبار: قائم بالغیر جیسے سواد و بیاض اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں حاصل ہے۔

قولہ فی العرض: تو عرض اور ہیات دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں۔ ایک میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے تو اس کو ہیات کہتے ہیں۔ دوسرے میں اعتبار عرض کا ہے تو اس اعتبار سے عرض ہے۔

لا سبیل الی الاول لان الزمان غیر قار وما لا یکون قاراً الا یکون مقدماً
لہیاء قاراً والا لتحقق الشی بدون مقدماً فہو مقدماً لہیاء غیر
قاراً وکل ہیاء غیر قاراً فہی الحركۃ فالزمان مقدماً لہیاء الحركۃ وهو
المطلوب وسیجئی زیادۃ بیان لہ فی الفلکیات،

ترجمہ

اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہے اور جو چیز قار نہ تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار نہیں بن سکتا۔ ورنہ شے بغیر مقدار کے متحقق ہو جائے گی پس

وہ ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہر ہیات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئے گی۔

تشریح: قولہ ألا لتحقق: اور مقدار اس کے لئے لازم ہے تو لزوم کا بغیر لازم کے پایا جائے گا جو باطل ہے۔

ونقول ایضاً ان الزمان لا بدایة له ولا نهاية له لانه لو كان له بدایة لكان
 عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع
 البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان
 بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان
 يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فلو كان
 ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون الاعمس في زمان متقدم واليوم
 في زمان متاخر عنه وننقل الكلام الى ذینک الزمانین وبلزم ان
 هناك ازمانة غیر متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال ...
 بالضرورة وحينئذ يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده ایضا
 غیر زمانی

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ کیونکہ اگر ابتدا ہوتی تو
 اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت کے جو بعدیت کیساتھ
 نہ پائی جائے۔ اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعویٰ
 ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزائیں سے بعض کے بعض پر تقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے
 اس لئے کہ تقدم زمانی کا مقتضایہ ہے کہ متقدم زمانہ سابق میں ہو اور متاخر زمانہ لاحق میں۔ لہذا
 اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ اس زمانہ متقدم میں ہے۔ ایوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم
 ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے۔ اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں
 جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہے اور یہ بداہتہ محال ہے۔ اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے
 وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔

تشریح

قوله ونقول ایضاً مصنف کا یہ تیسرا مطلوب ہے کہ زمانہ ابدی ہے جس کی نہ تو
 کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

قوله لا نهاية: اس پر ایک اعتراض ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ پر عدم محال ہے خواہ سابق میں
 ہو یا بعد میں۔ لہذا زمانہ ممکن نہ رہا۔ کیونکہ ممکن میں ہی عدم کا احتمال ہوا کرتا ہے اور جب عدم کا
 احتمال نہ رہا تو ممکن بھی نہ رہا۔ اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زمانہ میں امتناع عدم کا لائق ہے
 یا بغیرہ، اگر بغیرہ ہے تو لذاتہ عدم جائز ہے لہذا ممکن ہونا لازم آئے گا جیسے عقول عشرہ لذاتہ تو
 ممکن ہیں مگر چونکہ معلول ہیں علت واجبہ کی اس لئے مختلف محال ہے اور مختلف محال ہے تو عقول
 عدم کو بالغیر قبول نہیں کرتیں۔ لہذا عقول لذاتہ ممکن قابل للعدم اور بغیرہ واجب عدم کا امتناع

ہے۔ یہی صورت زمانے میں بھی ممکن ہے لہذا زمانے کی ازلیت اور ابدیت دونوں محل خود ہیں،
قولہ لا توجد : ورنہ وجود اور عدم کا اجتماع لازم آئے گا۔

قولہ دکل قبلية : لہذا زمانے کے عدم کے لئے ضروری ایسی قبلیت بالزمانہ پائی گئی جو بعدیت کے
ساتھ جمع نہیں ہوتی لہذا زمانہ ثابت ہو گیا اس تقدیر پر کہ زمانے کا عدم فرض کیا گیا ہے۔
قولہ فی زمان سابق : مثلاً زید جو پھر کے وقت پیدا ہوا۔

قولہ لاحق : یعنی اس کے بعد کے زمانے میں پایا جائے۔ مثلاً خالد جو عصر کے وقت میں پیدا ہوا۔
قولہ ذلك التقدم : یعنی اجزاء زمانہ میں سے ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا۔

قولہ تنقل : یعنی جس زمانے میں اس واقع ہے اور جس میں یوم واقع ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ
اس زمانے کا تقدم جو اس کا موقوف ہے اس زمانے پر جو یوم کا موقوف ہے۔ اس وجہ سے
کہ اول زمانہ تقدم میں واقع ہے۔ اور ثانی زمانہ متاخر میں۔ پھر سلسلہ سوال ایسے ہی قائم کرتے
چلے جائیں گے۔

قولہ انما متناہیة : بایں صورت کہ بعض اجزاء کو ظرف اور بعض کو موقوف قرار دیا جائے
قولہ بحال بالضرورة : اس وجہ سے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور جب زمانہ غیر متناہی ہوں
گے اور بعض بعض پر منطبق ہوں گے تو اجزائے زمانہ میں سے ہر جز الگ الگ مقدار حرکت بھی ہو گا
تو لازم آئے گا اجسام غیر متناہیہ سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ہر ایک ایک ہی
حالت میں ثابت بھی ہے اور یہ محال ہے۔

قولہ حیثین : جب کہ یہ ثابت ہو گیا کہ اجزاء زمانہ کا تقدم زمانی نہیں ہے حالانکہ ان میں بھی ایسی
قبلیت پائی جاتی ہے جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہو سکتی۔ تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ عدم زمان
کا تقدم وجود زمان پر ایسی قسم کا ہو یعنی غیر زمانی ہو۔

وقد يجاب بان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير لربل يقتضي ان يكون السابق قبل اللاحق
قبلية لا يجامع القبل معها البعد فان هذه القبليّة لا توجد بدون
الزمان فان محذوكن شئ من المتقدم والمتأخر زمانا احتيج فيهما
الى الزمان وان كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج الى
الاخر الى الزمان دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم يحتج
في شئ منهما الى زمان نأئد عليه وذلك لان القبليّة المذكورة عارضة

لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولما عداً ثانياً وبالعرض ،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ تقدم اور تاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانے میں ہوں جو ایک دوسرے کے منافیہ ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لاحق سے پہلے ہو اور قبلیت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ پس اگر تقدم اور تاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی ضرورت ضرورت نہیں ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ قبلیت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ احتیج : کیونکہ تقدم اور تاخر کے ساتھ زمانہ ہی متصف ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں زمانہ سے بالواسطہ متصف ہیں اس لئے غیر لامحالہ تقدم اور تاخر میں زمانہ کا محتاج ہو گا۔ مثلاً کہا جائے کہ زید عمر سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید کا زمانہ عمر سے مقدم ہے۔ قولہ دون الاول : مثلاً یہ کہ زید یوم سے مقدم ہے یعنی اس کا زمانہ یوم سے مقدم ہے نہ کہ یوم کے زمانے سے۔ غلطی الی زمانہ نماند : کیونکہ وہ تو خود ہی زمانہ ہے۔ مثلاً یہ کہ اس مقدم ہے یوم سے، یعنی بذاتہ مقدم ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کا زمانہ یوم کے زمانہ سے مقدم ہے۔

وقيل يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو
انجته ان يقال له اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجبت بان وجود
زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى و
تلك الحادثة كانت متقدمة على هذه انجته ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك متقدمة على هذا فلم اجبت بان تلك كانت امس و
هذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم يصح ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه ،

ترجمہ

اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود عمر کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہو گا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور عمر کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تو نے جواب دیا کہ یہ کل گذشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور اس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہو گا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے۔

قولہ یدل علی ذلک یعنی اس بات پر کہ قبلیت اجزاء زمانے کو اولاً اور بالذات عارض ہوتی ہے اور اس کے ماسوا کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

شرح

واعترض علیہ بان انقطاع السؤال عند قولہ امس متقدم علی الیوم انما هو لان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفهوم نقطہ امس کہا ان التاخر عن الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما اذا قلت متقدم علی الیوم کان کہا لو قيل لما اذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم علی الزمان المتأخر وهذا ما یعد سخیفاً وکہا ان انقطاع السؤال عند قولنا تذکرت کانت فی الزمان المتقدم وهذا کانت فی الزمان المتأخر لا یدل علی ان المتقدم عرض اذ فی الزمان فکذا انقطاع السؤال عند ما ذکرتم لا یدل علیہ ولو سلم فاما یدل علی کونه عرضاً اولیاً بمعنی عدم الواسطۃ فی الاثبات لافی الثبوت و هذا هو المطلوب کہا لا یخفی

ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس متقدم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ یوم کا تقدم امس پر اس کے مفهوم میں داخل ہے۔ جیسے کہ لاناخر یوم سے ہر لفظ عند کے مفهوم میں داخل ہے۔ لہذا اگر تم نے کہا کہ۔ یہ کیوں کہا کہ اس یوم سے مو مقدم ہے۔ تو ہم ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ متقدم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال گونا گویا ہوتی ہے۔ اور جس طرح سوال کا ختم ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ مقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے۔ اسی طرح سوال کا ختم ہونا، مذکورہ کے

کے وقت اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر ہدال ہے کہ تقدم زمانی کے لئے عرض اولی ہے۔ بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قولہ ما ذکرتم یعنی سابق میں جو تم نے جواب میں کہا ہے کہ تلک کانت اس وئذہ کانت ایوم کہ یہ کل ہوا اور یہ آج ہوا، یہ اس بات پر دلالت نہیں

تشریح

کرتا کہ تقدم زمانے کا عرض اولی ہے۔
قولہ ہذا هو المطلوب یعنی تقدم کا عرض اولی ہونا جس کا معنی عدم واسطہ فی الثبوت کے ہوں ہمارا مطلوب ہے۔

واسطہ کی تین قسم ہے۔ واسطہ فی الاثبات، یہ حد واسطہ کو کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں اکبر کے ثبوت کا اصغر کے لئے حد واسطہ ہی واسطہ ہوا کرتا ہے۔ ایسے واسطہ کو واسطہ فی الاثبات اس لئے بھی کہتے ہیں کہ یہ تصدیق اور علم کے لئے واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت، وہ ایسا واسطہ ہے کہ معروض کے لئے عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر میں واسطہ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہو خواہ واسطہ بھی معروض حقیقی ہو جیسے حرکت کا ثبوت کچی کے لئے ہاتھ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور خواہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہی ہو اور واسطہ سفیر محض ہو۔ جس طرح کڑے کے زنگنے میں رنگریز واسطہ محض ہوتا ہے لہذا واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہوتی۔

قاسمہ فی العروص، جس میں معروض حقیقی صرف واسطہ ہی ہو اور ذوالواسطہ کو بغا معروض کہا جاتا ہو عروص عارض کے ثبوت میں معروض کے لئے واقع میں واسطہ ہو۔ بایں صورت کہ معروض حقیقی واسطہ ہی ہو اور معروض کی طرف عارض کی نسبت محض مجازی ہو جیسے کشتی پر سوار کو حرکت کشتی کے واسطے سے ہے۔ اور حقیقت کشتی ہی حرکت سے متصف ہوتی ہے۔ جالس کو محض مجازاً متحرک کہا جاتا ہے۔ وئذہ جالس کے لئے حرکت۔ ہوگی تو وہ جالس کہاں ہا لہذا تقدم زمانے کا عرض اولی ہے تصدیق کے درجہ میں، نہ کہ نفس الامر میں یعنی عدم واسطہ فی الاثبات ہے۔

فیکون قبل الزمان زمان هذا خلف وکذا لا لوکان لم نہایة
لوکان عدم بعد وجودہ بعدایة لا توجد مع القبلیة فتکون زمانیة
فیکون بعد الزمان زمان وهذا خلف

ترجمہ

لہذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لئے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، لہذا بعدیت زمانی ہوگی لہذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

قولہ نہایت: جہاں پر زمانہ ختم ہو جائے۔ باقی نہ ہے۔
قولہ بعد وجود: پہلے تو زمانہ موجود رہا پھر ختم ہو گیا تو وجود زمانہ کے بعد اس کا عدم پایا گیا۔

قولہ مع القبلیت: کیونکہ قبلیت وجود زمانہ کا نام ہے۔ اور بعدیت زمانے کے عدم کا نام ہے اس لئے وجود و عدم ایک ساتھ کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

قولہ خلف: کیونکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ ایک حد پر پورے زمانے کا اعتناء ہو جس کے بعد زمانے کا وجود نہیں ہے۔ مگر ثابت یہ ہوا کہ اس کے بعد بھی زمانہ پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانے کے جانب آخر میں بھی کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ بلکہ تا ابد زمانہ رہے گا۔ اس سے زمانے کا قدیم ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

الفن الثاني في الفلكية

وفيها ثمانية فصول

فصل في اثبات كون الفلك مستديراً

وبيانه ان مہنا جہتین لا یتبدلان احدهما فوق والاخری تحت فان القائم اذا کان منکوساً لرصہ ما یلی اسہ فوقاً وما یلی راجلہ تحتاً بل صا را اسہ من تحت و راجلہ من فوق بخلاف باقی الجہات فان المتوجہ الی المشرق مثلاً یكون المشرق قد امره والمغرب خلفه والجنوب یمینہ والشمال شمالہ ثم توجہ الی المغرب تبدل الجميع وصار قد امره خلفه ویمینہ شمالہ وبالعکس

فن ثانی فلکیات منہ کے بیان میں

اس میں آٹھ فیصلے ہیں

مصنف نے اپنی کتاب باعتبار مضمون کے تین حصہ میں کیا ہے۔ اول منطقی میں۔ دوم طبی میں۔ سوم الہی میں۔ اور سب بس کو لکھنا شروع کیا تو قسم اول یعنی منطقی کو ترک کر دیا باقی دونوں کو بیان کیا۔ پھر کہ قسم ثانی طبیعات میں ہے۔ پھر اس کو تین فن میں تقسیم کیا، فن اول مایع لاجسام میں تھی جس کو بیان کر چکے ہیں، فن ثانی فلکیات کے بیان میں ہے جس کو اب بیان کرتے ہیں۔ اور تیسرا فن مختصریات میں ہے جس کا بیان کریں گے۔ پھر ان سب کے بعد تیسری قسم یعنی اہیات کو بیان کریں گے۔

بہر حال فلکیات کو آٹھ فیصل میں بیان کیا ہے۔ فلک کا گول ہونا، حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، فلک کی حرکت کا دائمی ہونا، وغیرہ وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ ترقی من الادنی الی الاعلیٰ کے قاعدے سے پہلے مختصریات کو بیان کرتے پھر فلکیات کو۔ مگر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہے

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اس بلکہ مرتبہ کو پیش نظر رکھ کر چونکہ فلکیات اشرف ہیں مرتبہ میں۔ اس لئے اشرف کو مقدم کیا گیا۔

ایک اشکال اور بھی ہے کہ مصنف نے دو دعویٰ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اس فن میں صرف فلک ہی کے احوال بیان کئے جائیں گے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ کیا صرف وہی احوال بیان کئے جائیں گے جو فلک کے ساتھ خاص ہیں، تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں بعض وہ بھی بیان کئے ہیں جو صرف فلک ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ مثلاً فلک کا مستدیر ہونا، بسیط ہونا، متحرک بالارادہ وغیرہ ہونا ایسے احوال ہیں جو صرف فلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن ثانی یعنی فلکیات میں جو احوال بیان کئے ہیں وہ مجموعی طور پر فلکیات میں پائے جاتے ہیں۔ اور انفرادی طور پر اگرچہ وہ تمام احوال مختصریات میں بھی پائے جاتے ہیں۔



فن ثانی

فلکیات کے بیان میں، اس میں آٹھ فصل ہے۔

پہلی فصل فلک کے مستدیر ہونے کے اثبات کے بیان میں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ
میاں دو جہت ہے۔ دونوں تبدیل نہیں ہوتیں، ان میں سے ایک فوق ہے اور دوسرا تحت ہے
اس لئے کہ جب کھرا ہوا دالا۔۔۔ الٹ ہو جائے تو منکوس کا وہ حصہ جو سرے ملا ہوا ہے فوق
نہیں ہو جائے گا، اور وہ حصہ جو پیروں سے ملا ہے تحت نہیں ہو گا بلکہ اس کا سر تحت میں ہو گا اور
پیر فوق میں ہو گا۔ بخلاف باقی جہات کے، اس لئے کہ جس نے چہرہ مشرق کی جانب کر لیا ہے مثلاً، وہ
اس کے سامنے ہے اور مغرب اس کا خلف ہے۔ اور جنوب اس کا یمن اور شمال اس کا یسار ہے
پھر جب وہ پلٹ کر مغرب کی طرف متوجہ ہو جائے گا، تو قدام اس خلف اور خلف اس کا قدام ہو جائیگا
اور یمن اس کا شمال ہو جائے گا۔ اور اس کا شمال جنوب ہو جائے گا۔

تشریح

قولہ مستدیر: فلاسفہ نے آلات کے ذریعہ ستاروں کی حرکت محسوس کر لیا
ہے۔ اور ان کی حرکت اور خود ستارے فلک کے وجود پر دلالت کرتے ہیں
اور آسمان کے وجود کا علم ہر ایک کو اجالا کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہے اس لئے مصنف نے فلک
کی تعریف نہیں کیا بلکہ اس کے بوجہ یا تصور پر اکتفا کر کے اس کے احوال کا بیان شروع کر دیا ہے
اس فصل میں فلک کا گول ہونا ثابت کریں گے۔ مستدیر اس جسم کو کہیں گے جس کے وسط میں ایک
ایسا نقطہ فرض کرنا ممکن ہو کہ اس سے جتنے خطوط محیط کی جانب نکلیں سب برابر ہوں۔ فلک کی
تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو مقدار والا جسم ہے اس کی شکل کر دی ہے اور نفس الامر یہ ہے بالذات
استدارہ میں حرکت کرتا ہے۔

قولہ و بیانہ: چونکہ فلک کر دی ہوئے کا ثبوت اس بات پر ہو تو فہم ہے کہ پہلے جہات کا
بیان کیا جائے اس لئے پہلے اسی کو بیان کیا ہے

قولہ والاخری: بت با حقیقی فوق فلک الافلاک کا محذب ہے۔ اور حقیقی تحت کا مرکزہ نقطہ
ہے جو وسط میں ہے۔ باقی اضافی فوق اور تحت بہت سے ہیں۔ جانب فوق میں جو مد بھی فرض
کی جائے گی اُسے تحت کے لحاظ سے فوق ہے مگر اضافی فوق ہے۔ اسی طرح اس کے مقابل میں
جتنے تحت ہیں جو بھی مد فرض کی جائے گی اپنے اوپر کے لحاظ سے وہ تحت ہو گی مگر تحت اضافی
البتہ حقیقی فوق اور تحت صرف ایک ایک ہی ہیں ان میں رد و بدل نہیں۔

والجہتہ تطلق علی منتهی الاشارات وعلى منتهی الحركات المستقيمة وبالنظر
الى الاول قيل ان جهة القوق هي محذب الفلك الاعظم لانه منتهى
الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هي مقعر فلك القمر
لانها منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت
فى فلك القمر كانت الى جهة القوق قطعاً لكونها اخذت من جهة
التحت متوجهة الى ما يقابلها والمشهور انها سته وسبب الشهرة ان
عالمى وخاصى اما العالمى فهو ان الانسان يحيط به الجنان عليها
اليدان وظهرو بطن وراس وقدم فالجانب الذى هو اقوى فى
الغالب يسمى يمينا ومقابلها يسارا او ما يحاذى وجهه قد اما ومقابلها
خلفا وما يلى راسه بالطبع فوقا ومقابلها تحتاً، ولها امرتين عند عمر
سوى ما ذكرت وقفت او هاهم على هذه الجهات الست واعتبروها
فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا القوق ما يلى ظهورها بالطبع و
التحت ما يقابلها شرعوا اعتبارها فى سائر الاجسام وان امرتين
لها اجزاء متميزة على الوجه المذكور،

ترجمہ

اور جہت کا اطلاق اشارہ حسیہ کے منتہی پر ہوتا ہے ایسے حرکت مستقیمہ کے منتہی
پر جہت کا اطلاق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ فوق کی جہت
فلك اعظم کا محذب ہے کیونکہ وہی اشارہ حسیہ کا منتہی ہے اور اس کو ختم کرنے والا ہے اور دوسرے
معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ فلك قمر کی سطح باطن جہت فوق ہے۔ اس لئے کہ مقعر قمری حرکت
مستقیمہ کی منتہی ہے مگر اول معنی درست ہے۔ اس لئے کہ اشارہ جب فلك قمر سے نفوذ کرتا ہے
تو وہ جہت فوق ہی کی جانب ہوتا ہے قطعاً۔ اس لئے کہ اشارہ جہت تحت سے شروع ہوا ہے
اور اس کے مقابل کی جانب توجہ کرتا ہے۔ مگر مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اور شہرت کا سبب
دو چیز ہے، ایک عامی، دوسرا خاصی۔ بہر حال عامی تو وہ یہ ہے کہ انسان کو دو جانبوں نے احاطہ
کر رکھا ہے اور ان پر دو ہاتھ ہیں، ایک پشت ہے، ایک پیٹ ہے، ایک سر ہے، ایک قدم ہے
پس جو جانب زیادہ قوی ہے غالب۔ تو اس کو یمن کہتے ہیں۔ اور چہرہ کے سامنے ہے اس کو قدام اور
جو اس کے مقابل ہے اس کو خلف کہتے ہیں۔ اور جو طبعاً سر سے ملا ہوتا ہے اس کو فوق اور جو اس
کے مقابل ہے اس کو تحت کہتے ہیں۔ اور جب عوام کے پاس علاوہ اس کے جو ذکر کیا ہے دوسری

اور کوئی وجہ نہیں تھی تو ان کے اداہام انہیں جہات میں موقوف ہو گئیں۔ اور انہوں نے انہیں جہات کا تمام حیوانات میں بھی اعتبار کر لیا ہے البتہ فوق اس حصہ کو قرار دیا جو ان کی پشت سے طبعاً ملا ہے اور تحت اس کے مقابل کو کہا ہے۔ پھر عوام نے اس میں عمومیت پیدا کیا تمام اجسام میں۔

تشریح

قولہ الحركات المستقيمة: امتداد کے اطراف کو بھی جہت کہا جاتا ہے مگر اسکو مطلق جہت کہتے ہیں۔ اور چونکہ جسم میں بے شمار خطوط پائے جاتے ہیں، لہذا امتدادت و خطوط کثیرہ ہیں اور جہات بھی کچھ سے کہیں زائد نہیں۔ مگر یہ مطلق جہت ہیں لیکن حقیقی تو صرف چھ ہیں۔ ان میں سے دو میں تبدیلی نہیں ہوتی باقی چار میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

قولہ بالنظر: یعنی جہت سے مراد جب اشارہ کا منتہی لیا جائے
قولہ بالنظر الی الثانی: یعنی جب جہت کا معنی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہو۔ اور حرکت مستقیمہ کبھی اس حرکت کو کہتے ہیں جو مستدیرہ کے علاوہ ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت مستقیمہ حرکت تہنی کو بھی شامل ہے کیونکہ اس سے مراد حرکت ایسی ہوتی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف خواہ سیدھی ہو یا ٹیڑھی۔

قولہ لانہ منتهی: کیونکہ فلک قمر سے ما فوق مستدیرہ ہے لہذا وہاں پر جو بھی حرکت ہوگی، وہ مستدیرہ ہی ہوگی۔

قولہ والاول هو: جہت فوق سے محدب فلک اعظم مراد لینا ہی درست ہے۔

قولہ قطعاً: اس لئے کہ اوپر میں فلک ہی ہے۔

قولہ اخذت: اور اس کے مقابل فوق ہے اور وہ فلک کی محدب ہے لہذا معلوم ہوا کہ فلک قمر سے جو حرکت اور کی طرف ہوگی وہ فوق ہوگا۔

قولہ والمشہور انہما ستہ: مصنف نے اب تک دو حقیقی جہت بیان کیا ہے مگر اب تعداد میں اضافہ کرتے ہوئے وجہ بھی بیان کریں گے۔

قولہ عامی: جو عوام کی طرف منسوب ہے۔ خاصی یعنی جس کا اعتبار خواص کرتے ہیں۔

قولہ فی الغالب: اس کی قید اس وجہ سے ہے کہ کسی کا دایاں ہاتھ پیدائشی کمزور اور بایاں قویا ہوتا ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے غالب کی قید لگائی گئی۔

واما الخاصی فہو ان الجسم یکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلثہ متقاطعة علی
نوا یا قواشکل بعد منها طر فان فلک کل جسم جہات ست الا ان

امتیاز بعضیہا عن بعض یتوقف علی اعتبار الاجزاء المتمیزة فی الجسم فطرنا الامتداد الطولی یسمیہا الانسان باعتبار طول قامتہ حیث ہوت انہم بالفوق والتحت وطریقا الامتداد العرضی یسمیہا باعتبار عرض قامتہ بالیمین والشمال وطریقا الامتداد العمقی یسمیہا باعتبار ثخن قامتہ بالقدام والخلف . فالاعتبار الخاصی یشتمل علی الاعتبار العالمی مع زیادہ وہی تقاطع الابعاد علی قوائم ولاشک ان العامة غافلون عنہا وان امکن تطبیق اعتبارہم علیہا وانت تعلم ان قیام بعض الامتدادات علی بعض مبالا یمجب فی اعتبار لجهات واذ المر یعبر کانت الجهات غیر متناہیة لامکان ان یفرض فی جسم واحد بل بالقیاس النقطۃ واحدة امتدادات غیر متناہیة ،

ترجمہ

اور ہر حال جہت خواص کی اصطلاح میں تو وہ یہ ہے کہ جسم میں تین ایسے ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو زادیہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں

پھر ہر بعد کے لئے ان ابعاد ثلثہ میں سے دو دوطرف ہیں۔ لہذا ہر جسم میں چھ جہت ہیں۔ لیکن ان چھ میں ایک کا دوسرے سے امتیاز جسم میں موجود اجزاء کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے۔ پس امتداد طول کے دوطرف جن کا نام انسان اپنے طول قامت کے لحاظ سے جب کر دی کھڑا ہو فوق اور تحت نام رکھا جاتا ہے۔ اور امتداد عرض کے دوطرف کو اپنے عرض قامت کے لحاظ سے یمن اور یسار، اور امتداد عمقی کے دونوں اطراف کا نام اپنے جسم کے موٹاپے کے اعتبار سے قدام اور خلف نام ہے۔ پس خواص کا اعتبار عوام کی اصطلاح کو مشابہ ہے تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ اور وہ ابعاد کا تقاطع ہے اس میں شک نہیں کہ عوام اس سے ناواقف ہیں اگرچہ ان کے اور خواص کے اعتبار میں توافق ممکن ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ بعض امتداد کا دوسرے بعض پر قیام جہات کے اعتبار کرنے کے لئے واجب نہیں ہے اور جب ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو جہات لامتناہی نکل آتی ہیں۔ اس لئے کہ ایک جسم پر نقطہ کے مقابلے میں امتدادات غیر متناہیہ کا امکان فرض کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

تو کئے قائلہ بالفوق والتحت : لہذا طول قامت کے لحاظ سے اس امتداد کا وہ جانب جو جانب راس ہے اس کا نام فوق ہے۔ اور جو سرا اس امتداد کا جانب قدم میں ہے اس کو تحت کہیں گے۔

قولہ وہی تقاطع : یا یوں سمجھو کہ خواص نے اصطلاحی الفاظ و انداز میں جہات کی تعیین کیا ہے
قولہ ذات تقاطع : اس جگہ خواص کے اعتبار سے جہات کو صرف چھ میں منحصر کرنے پر اعتراض
کر رہے ہیں کہ ایک امتداد کا دوسرے امتداد پر قائم ہونا جہات کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے
کہ جب جہات چھ ہیں تو امتدادات بھی چھ ہی ہو سکتے ہیں ۔

وکل واحدة منهما موجودة، قيل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هو
المركز الذي هو نقطة موهومة فلا تكون موجودة اقول كانهم ارادوا الموجود
في نفس الامرات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة ومتى
كان كذلك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها وقد يقال
انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جردوا
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية
موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه

ترجہ و

اور ان میں سے ہر جہت موجود ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں اشکال
ہے کیونکہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جس کو نقطہ موهوم
کہا جاتا ہے۔ لہذا تحت موجود نہیں رہا۔ میں جواب دوں گا کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے نفس
الامر میں موجود ہونا مراد لیا ہے۔ اور ہر جہت ذات وضع اور غیر منقسم ہوتی ہے۔ ماخذ حرکت
کی امتداد میں اور جب ایسا ہے تو فلك مستدير ہوگا۔ ہم نے کہا کہ جہت موجود ذات
وضع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایسی نہ ہوتی۔ تو اس کے طرف اشارہ کرنا ممکن ہوتا۔ اور کہا
جاتا ہے کہ فلاسفہ اس کی طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط
سے مرکب ہوتی ہیں بلکہ فی نفسہ متصل ہوتے ہیں ان میں مفصل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود انہوں نے
اشارہ حسیہ نقطہ موهوم جو کہ وسط خط میں ہو جائز کہا ہے۔ اسی طرح وسط سطح میں خط موهوم کی جانب
بھی اس لئے لازم نہیں ہے کہ مشارا یہ اشارہ حسی کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

دو چیزوں میں سے کوئی ایک ضروری ہے یا مثلاً مالہ کا خارج میں موجود ہونا یا اس محل کا موجود ہونا جس میں مثلاً مالہ کا وہم کیا جاسکے۔

تشریح قولہ جهة التخت : اندر جا کر ایک حد ہے جس کو انھوں نے نقطہ مہومہ کہہ ہے۔
قولہ نقطة موهومة : جو قوت و اہم کے وہم سے موجود ہے۔

قولہ امتداد ماخذ الحركة : یہاں امتداد کی اصناف مآخذ کی جانب بیان ہے یعنی وہ امتداد جس میں حرکت شروع کی جائے یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔

قولہ كذلك : کہ دونوں بہت فوق اور تحت موجود ہیں اور ذات وضع ہیں اور اس امتداد میں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں۔

قولہ وانما قلنا كذلك : مصنف اس موقع پر ذات وضع کہہ دینا ہی کافی تھا کیونکہ دونوں کے موجود ہونے میں اعتراض کیا گیا ہے۔ یعنی جہت تحت کے موجود ہونی الخارج ہونے پر اعتراض کیا گیا ہے قولہ لہا امكنت الاشارة : اور اشارہ کا امکان نہ ہونا باطل ہے لہذا امکان اشارہ ثابت ہے

ولہا امکن اتجاه المتحرك اليها قيل بالوصول اليها والقرب منها وانما قيل
الاتجاه بها لان المكان المتحرك الى المعدوم الذي يقصد بالحركة
تخصيله كما في الحركة الكيفية وههنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاه المتحرك
الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح وانما
قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل
المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فلا يجوز حركته في
الجهة لانها ما عندها واليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة
سافة لاجهتها وانما محال،

ترجمہ

اور متحرک کا اکی طرف توجہ دلانا ممکن نہ ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس سے جہت
رسول مراد ہے یا اس سے فریب ہونا اور اتجاه کو ان دونوں (وصول یا
قرب) کے ساتھ مفید کیا گیا ہے۔ کیونکہ متحرک کا توجہ کرنا معدوم کی طرف ممکن ہے کہ حرکت کے
ذریعہ اس کے حاصل کرنے کا قصد کیا جاتا ہے جیسے حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے۔ اس قیل کے
قولہ میں اعتراض ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا توجہ کرنا وصول کے ذریعہ ممکن ہے ان لوگوں
نے۔ ایک جن کے نزدیک مکان جمہلوسی کی سطح باطن کا نام ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ جہت اس

استداد میں منقسم نہیں ہوتی تو اس لئے کہ جہت اگر منقسم ہو جائے اور حرکت کر کے جسم متحرک اس مقام تک پہنچ جائے جو جہت کے دونوں جزوئیں سے قریب ترین جزوہو اور پھر حرکت کرے تو جائز نہیں ہے کہ اس کی یہ حرکت جہت میں واقع ہو اس لئے کہ حرکت یا تو جہت کی طرف ہوتی ہے یا جہت سے شروع ہوتی ہے پس اگر حرکت جہت میں واقع ہوگی تو جہت مسافت بن جائے گی جہت نہ ناسیکی اور یہ محال ہے۔

تشریح

قولہ ادا القرب منها: یعنی توجہ کرنے کی دو صورت ہے۔ ایک یہ کہ جہت کی طرف جسم توجہ کرتا ہے تاکہ جہت تک پہنچ جائے یا پھر اس لئے توجہ کرتا ہے تاکہ جہت کے قریب ہو جائے۔

قولہ تخصیصہ: لہذا توجہ کرنے کے لئے جہت کا موجود ہونا ضروری نہیں رہا۔
 قولہ کما فی الحوکتہ الکیفیۃ: لہذا برودت سے حرارت کی جانب توجہ توجہ الی السدوم ہوئی۔
 قولہ ہینا: صاحب قیل کے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔
 قولہ بالوصول الیہ: تاکہ حرکت کر کے وہاں تک پہنچے۔
 قولہ السط: پھر محال شارح نے لما کن اتجاہ المتحرک کو تسلیم نہ کرتے ہوئے سید سندا اور اشارتہ کے اقوال کو نقل کر دیا تاکہ مشابہہ کا دعویٰ باطل ہو جائے۔
 قولہ واما قلنا: اب یہاں سے مقدمہ کے جزو ثالث کو بیان کرتے ہیں۔ اب تک جہت کا ذات و صبح ہونا اور موجود ہونا بیان کیا ہے۔ اب جہت کا غیر منقسم ہونا بیان کرتے ہیں۔
 قولہ متحرک: اور اس جزو میں پہنچ کر اگلے جزو کے لئے پھر حرکت کرے گی۔ تو اس کے حرکت کرنے کی تین صورت ہے، حرکت فی الجہت، حرکت عن الجہت، حرکت الی الجہت۔

وحینئذ فاما ان يتحرك من المقصد یعنی الجہتہ او الی المقصد فان تحرك من المقصد لم یکن ابعدا الجزئین من الجہتہ والا لکانہ الحركۃ الیہ حركۃ الی الجہتہ وان تحرك الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجہتہ والا لکانہ الحركۃ منہ حركۃ من الجہتہ، اقول اتمام هذا الكلام موقوف علی تسلیم امتناع الحركۃ فی الجہتہ کما اشارنا الیہ واذ اثبت ذلك فلا حاجۃ الی هذا التردید الان انقسام الجہتہ لیست لزوما مکان الحركۃ فیہا،

ترجمہ ۱۔ اور اس وقت یا جسم مقصد سے حرکت کرے گا۔ یعنی جہت سے۔ یا مقصد کی

جانب حرکت کرے گا۔ پس اگر اس نے مقصد سے حرکت کی، تو بعد الخیزتین جہت باقی نہ رہے گا ورنہ اس کی طرف جو حرکت ہوگی وہ حرکت الی الجہت ہوگی اور اگر اس نے مقصد کی طرف حرکت کی ہے۔ تو قریب والا جزر جہت باقی نہ رہے گا۔ ورنہ اس سے جو حرکت ہوگی وہ حرکت من الجہت ہو جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ اس کلام کا اتمام حرکت فی الجہت کے محال ہونے کو تسلیم کر لینے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی حاجت نہیں رہی، کیونکہ جہت کی تقسیم اس میں حرکت کے امکان کو مستلزم ہے۔

قولہ فحينئذ: یعنی جب کہ حرکت کافی الجہت واقع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ المقصد: اس سے مراد جہت کے مفروضہ دو جزئی میں سے قریب تر جزئی مراد ہے۔

قولہ حركة من الجهة: حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت الی المقصد یعنی الی الجہت ہو رہی ہے، قولہ الی هذا التردید: اس جملہ تردید سے مراد یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کرنے میں اتنا اور آو کا استعمال کیا۔ اسی کو تردید سے تعبیر کیا ہے۔

واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والالكانت
جوهر افكانت قابضة للانقسام في جميع الجهات لها مروحينئذ لا
بدلها من امر متحد وبعين وضعها ولا يجب ان تكون قائمة بالحد
كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم
وان كانت قائمة به وان كان متحد والمركز وتعين وضعه ايضا -
بالمحد فنقول متحد والجهات ليس في خلاصه لاستحالته ولا في ملأه
متشابه والالها كانت الجهتين مختلفين بالطبع لان الملأ المتشابه
لا يوجد فيه امورا متخالفة بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبية لبعض
الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض هذا خلف لان النار و
الهواء طالبان بالطبع للفوق هاربان عن التحت والارض و
الماء وبالعكس

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بالذات نہیں ہے ورنہ جو ہر ہونا لازم آئے گا۔ اور پھر وہ تمام جہات میں قابل تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ گذر گیا ہے اور اس وقت کسی ایسے امر کی ضرورت ہے کہ جو جہت کی وضع کی تحدید

دستین کرے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ محدود کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے کیونکہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی سطح اعلیٰ اگرچہ محدود کے ساتھ قائم ہے لیکن جہت تحت یعنی مرکز تحت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ اس کا تعین و تحدید بھی محدود سے ہوتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین خللار میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملازمتا بہ میں ہوتا ہے ورنہ دو جہات طبعا ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتیں۔ کیونکہ ملازمتا بہ طبعا امور متخالفہ نہیں پائے جاتے۔ پس نہ ہو گا دو وزنوں میں سے ایک مطلوب بعض اجسام کے لئے اور دوسرا متروک دوسرے بعض کے لئے، اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس لئے کہ آگ اور ہوا طبعا فوق کی طالب ہیں اور تحت سے بھاگتی ہیں۔ اور زمین اور پانی اس کے برعکس ہیں۔

تشریح

قولہ اذا ثبت هذا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ جہت موجود ہے، ذات وضع ہے۔ اور استدلال ماخذ تقسیم کو قبول بھی نہیں کرتا۔

قولہ لہا و: جس فصل میں بیوتی کا صورت سے مجر دہوئے کا بیان ہے اسی میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ قولہ وحينئذ: یعنی جس وقت یہ ثابت ہو گا کہ جہت کو بالذات وضع ثابت نہیں ہے تو جہت عرض ہوگی اور یہ ضروری ہو گا کہ اس جہت کے ماضی ہونے کے لئے کوئی معرض چاہیے۔ قولہ ملا متشابه: ملازمتا بہ اس جسم کو کہا جاتا ہے جو بسیط ہو، مختلف الطباع اجسام سے مرکب نہ ہو۔ ملازمتا بہ مرکب ہوتا ہے مگر اجزاء ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتے۔ بلکہ سب کے طباع اور تقاضے یکساں ہوتے ہیں۔

قولہ والا: حالانکہ جہت فوق اور جہت تحت طبعا ایک دوسرے کے مختلف ہیں۔ قولہ متروکہ: حالانکہ ایک جسم فوق کا طالب ہے، وہ تحت کو ترک کرے گا۔ اور دوسرا جسم جو تحت کا طالب ہے وہ فوق کو ترک کرتا ہے۔ یہ اختلاف تقاضہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں جہات ایک دوسرے سے طباع میں مختلف ہیں۔

فاذن اتحاد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه
قيل لتوجيه هذا الكلام ان اتحاد الجهات ليس في داخل ثخن الملاء
المتشابه فاذن هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه
محصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه مالا يوجد فيه
امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضه واجهة حقيقة وبعضه واجهة اخرى
مقابلة للاولى وهو الجسم الذي لا يكون متناهي الا ان المتساوى يوجد

قیہ حد و مختلفہ الحقیقۃ کالسطوح والخطوط والنقط وانما تعریف صنوا
الملاء المتشابه تنبیہا علی ان اثبات تحداد الجهات لا یتوقف علی
تناهی الابعاد هذا والكلام علی کل من التوجیهین لا یخلو عن محمل
کما یظہر بادی تأمل،

ترجمہ

پس اس وقت جہات کا تحداد اطراف اور نہایات میں ملا متشابہ سے خارج ہے
بعض نے اس کلام کی توجیہ بیان کی ہے کہ جہات کی تحدید ملا متشابہ کے
داخل موٹاپے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے اس کے اطراف و جوانب میں ہوگی جو ملا متشابہ سے
خارج ہیں اور اس سے حاصل ہوتی ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملا متشابہ سے مراد یہ ہے
کہ اس میں امور مختلفہ الحقیقۃ نہ پائے جاتے ہوں۔ تاکہ جہت کا بعض حصہ حقیقۃً جہت ہو اور
دوسرا بعض حصہ ادنیٰ کے مقابل ہو۔ اور یہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو۔ کیونکہ جسم متناہی میں حدود مختلفہ
الحقیقۃ پائے جاتے ہیں۔ جیسے سطح، خطوط، نقطہ۔ فلاسفہ نے ملا متشابہ کو بیان اس لئے کیا ہے
تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ تعدد جہات کا اثبات متناہی الابعاد پر موقوف ہے۔ اسے خوب یاد کرو۔ اور
کلام دونوں توجیہات میں سے ہر ایک غفلت اور کمزوری سے خالی نہیں ہے۔

شرح

قولہ فاذا: یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کا تعین اور ان کی تحدید نہ غلامیں
پائی جاتی ہے اور نہ ملا متشابہ میں پائی جاتی ہے۔
قولہ قبیل: چونکہ مائن کے کلام میں غلل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سابق کلام سے ملا متشابہ کے محدود ہونے
سے انکار سمجھ میں آتا ہے خواہ اس اطراف کے لحاظ سے ہو یا سخن کے اعتبار سے۔ یا اس کے اطراف
و جوانب کے لحاظ سے ہر حال ملا متشابہ کا محدود نہ ہونا مطلقاً ظاہر ہے۔ پھر بعد میں فرمایا۔ اذن
تحدد الجهات الخ: جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملا متشابہ باعتبار اطراف و نہایات کے محدود
ہے اس غلل اور اضطراب کو دور کرنے کے لئے شارح نے قیل سے اس کی توجیہ کیا ہے۔
قولہ لیس فی داخل: لہذا جب ملا متشابہ سے مطلق کی نفی نہیں بلکہ اس سے اندونی موٹاپے
کی نفی مراد ہے۔

قولہ قال بعض: یہ سید شریف کا قول ہے جو انہوں نے شرح تحریر میں لکھا ہے۔
قولہ لا یخلو: ہر حال پہلی توجیہ تو اس وجہ سے کہ وہ تحدید جہات ملا متشابہ کے سخن میں نہیں
ہے اور سخن ملا متشابہ کے نہایات میں سے ہے اور غیر متناہی سخن میں غیر متناہی پر محمول نہیں ہوتا
تو اس پر وہی سابقہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تحدید جہات اس کے اطراف سے بھی مانتے ہو اور

علامہ مشاہیر سے جہت کی نفی بھی کرتے ہو۔ دوسری وجہ تاویل کے کمزور ہونے کی یہ ہے کہ تحدید ملازمین متناہی سے نہیں ہوتی لہذا وہ ان نہایات و اطراف سے ہوتی ہے جو علامہ مشاہیر متناہی کے ساتھ قائم ہیں۔

ومتی کان کن لك كان تحد دها بجسم كرى لان تحد دها اما ان يكون
بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كرى يا
لان الجسم الذى ليس بكرى لا يتحد دبه جهة السفلى لان جهة
السفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك
ما هو ابعد والالتبدال لجهة السفلى بالنسبة الى ما هو ابعد منها
فضايات فوقا بالقياس الى ذلك الابد ولا يتحد دبه اى بغير
الكرى غاية البعد سواء كان البعد داخلا وخارجا بل البعد
الخارج لا يتحد دغايتا اصلا سواء كان الجسم كرى او لا فان
كل ما يفرض انه ابعد الابد لا يمكن ان يفرض ما هو
ابعد من ذلك الابد.

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو جہات کا تحدید کسی جسم کروى سے ہو سکتا ہے کیونکہ جہات کا تعین یا جسم واحد سے ہو گا یا اکثر اجسام سے، پس اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروى ضرورى ہے۔ کیونکہ وہ جسم جو کروى نہ ہو اس سے جہت سفلی کی تعین نہیں ہو سکے گی اس لئے کہ جہت سفلی غایت بعد میں واقع ہے جہت فوق کے مقابلے میں اس طور پر کہ اس سے آگے ماہوالا بعد کا تصور ممکن میں سے نہیں ہے۔ ورنہ جہت سفلی بدل جائیگا اپنے ماہوالا بعد کے مقابلے میں۔ پس تحت کی جہت فوق بن جائے گی ماہوالا بعد منہ کے مقابلے میں۔ اور بغیر اس کے تحدید نہیں ہو سکتی۔ یعنی کروى کے بغیر بعد کی غایت۔ خواہ بعد داخل میں ہو یا خارج۔ بلکہ جو بعد خارج میں ہے اس کی غایت کی تحدید ہو ہی نہیں سکتی خواہ جسم کروى ہو یا نہ ہو، کیونکہ جس کو بھی البعد الابداد ہونا فرض کیا جائے گا۔ تو وہ البعد نہ ہو گا کیونکہ ماہوالا بعد منہ کا فرض کرنا ممکن ہے۔

تشریح قولہ ومتی کان کن لك كان تحد دها ان کن لك : اب یہاں سے فلک کے مستدیر ہونے کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ والابتدالت ؛ کیونکہ جہت سفلی کا ایک مرکز متین ہے جس کو انہوں نے غایت بعد کہا ہے۔ اگر اس کو غایت بعد میں نہ فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس مرکز سے بھی بعد کوئی مقام ہے جہاں جہت سفلی موجود ہے۔ لہذا موجودہ مفروضہ مرکز جہت سفلی باقی نہ رہے گا۔ اس خرابی سے بچنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ مرکز تحت کو غایت بعد میں مان لیا جائے۔
 قولہ مضامین فوقہ ؛ لہذا مرکز تحت حقیقی سفلی اور تحت نہ باقی رہ جائے گا جب کہ اس کو تحت حقیقی فرض کیا گیا ہے۔
 قولہ اذ ممکن ؛ نتیجہ یہ نکلا کہ فیروہ کو غایت بعد کی تحدید حاصل ہو سکتی ہی نہیں ہے۔

فلا يتحد دبه جهة السفلى بخلاف الكرى اذ يتحد د بمركزه غاية البعد
 الداخلة فان قلت لا يمكن اتحاد الجهتين بالجسم الكرى ايضا لانها
 جهتان متقابلتان مقابلة في غاية البعد بحيث يستحيل ان يتوهم
 ما هو ابلغ منه والمركز وان كان ابعد الابعاد البعد ومنه عن المحيط الا
 ان المحيط ليس ابعد الابعاد البعد ومنه عن المركز لجواز ان يقع من
 قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلو كان اتحاد الجهتين بالجسم
 الكرى لها وقعتا على ابلغ وجوه المقابلة قلت هما واقعتان على
 ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احداهما ابعد الابعاد البعد ومنه
 عن الاخرى واما كون كل واحدة منهما ابعد الابعاد البعد ومنه
 عن الاخرى فلا يمكن قطعاً ،

ترجمہ

لہذا اس کے ذریعہ جہت سفلی کی تحدید نہیں ہو سکے گی بخلاف جسم فیروہ کے کہ
 اس کے مرکز سے بعد داخل کی غایت کی تحدید کی جاسکتی ہے۔ پس اگر تم
 اعتراف کر دو کہ جہتیں کی تحدید جسم فیروہ سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں جہات ایک دوسرے
 کے مقابلے ہیں۔ اور مقابلہ بھی غایت بعد کا ہے اس طور پر کہ ماہوا ابلغ منہ کا تصور کیا جانا محال
 ہے اور مرکز اگرچہ محیط کے مقابلہ میں ابعاد مفروضہ میں ابعد ہے مگر محیط مرکز سے ابعاد مفروضہ سے
 ابعد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ محیط کا قطر جتنا ہے اس سے بڑا فرض کیا جائے۔ لہذا اگر
 جہتیں کا تعین اور تحدید جسم فیروہ سے ہوگا۔ تو دونوں مقابلہ کے مراتب میں ابلغ مقام پر واقع
 ہوں گے۔ میں جواب میں کہوں گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ابعاد مفروضہ کے ابعد مقام

پر ہونا دوسرے کے مقابلے میں پس یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔

وان كان باجسام متعددة وحب ان يحيط بعضها ببعض والام يتعين
بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها في الامتداد او اصل بينهما فهو
اقرب من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع لكونها غاية القرب من البعض الاخر والمناسب ان يقال
لان البعد عن الجسم اذا كان خاسرا جاعته فالبعد عنه الى اين فيجب
ان يكون بعضها محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان
يكون كرة والالئم يتحد بوجهة السفلى فهو كاف في تحدد الجهتين
باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشو الادخل له في التحديد ولا بد
ان يكون المحدد محيطا لسياثر الاجسام اذ لو كان وبما ان جسم لها كانت
جهة الفوق القائنة به منتهى الاشارة الحسية فحصل المطلوب وانت
تعلم ان ما ذكره المصنف لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق
والتحت محيط لسياثر الاجسام والفلک الاعظم ولا يدل على كروية
جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الاليتة فلا تغفل.

ترجمہ

اور اگر متحد متعدد اجسام کے ذریعہ ہو گا تو واجب ہے کہ ان میں کا بعض بعض

سے محیط ہو، ورنہ ان کے ذریعہ غایت بعد متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ ماہوا بعد اس کا

بعض ہے کل نہیں ہے اس امتداد میں کہ جو دونوں کے درمیان داخل ہے۔ پس وہ دوسرے

کے مقابلے میں اقرب ہے اور وہ نقطہ جس کو بعض کے مقابلے میں غایت بعد فرض کیا جائے گا

وہ مجموعہ کا غایت بعد نہ ہو گا کیونکہ نقطہ مفروضہ دوسرے بعض کے مقابلے میں غایت قرب میں

واقع ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بعد جسم سے جب خارج جسم ہو گا تو یہ بعد کہاں کے لئے

ہو گا لہذا واجب ہے کہ اس کا بعض دوسرے بعض سے محیط ہو۔ اور ان اجسام سے محیط واجب

ہے کہ کروی ہو۔ ورنہ اس سے جہت سفلی متعین نہ ہوگی۔ لہذا وہ دونوں جہات کی تحدید میں

لپٹے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے۔ اور محاط بالکل امر نائزہ ہے تحدید میں اس کا کوئی دخل

نہیں ہے اور ضروری ہے کہ محدود تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو کیونکہ اگر اس کے بعد بھی کوئی

جسم ہو گا تو وہ جہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارہ حسیہ کی منتہی نہ رہے گی۔ لہذا مطلوب

حاصل ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ مصنف نے جو بیان کیا ہے اگر وہ تمام ہو جائے تو البتہ وہ فوق اور تحت کے محدود جسم کر دی ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے مگر یہ تمام افلاک کے کر دی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح حال آئندہ فضلوں کا بھی ہے۔ لہذا آپ غافل نہ رہنا۔

تشریح

قولہ غایت البعد: اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ہر وہ جسم جو بعض کے مقابلے میں ہو تو غایت بعد میں واقع ہے مگر مجموع سے غایت بعد میں نہیں، بلکہ امتداد واصل بینہما میں دوسرے بعض سے غایت قرب میں ہے۔

قولہ لکنہا غایت القرب: لہذا مجموعی طور پر غایت بعد میں واقع ہونا صادق نہیں آتا۔ قولہ والمناصب: مصنف نے بات کو بلاوجہ طویل کر دیا۔ اس نے اختصار کو مد نظر رکھ کر یہ کہنا مناسب تھا۔ کہ بعد جب جسم سے خارج کوئی چیز ہو گا تو یہ بعد کہاں تک ہو سکتا ہے۔

قولہ وبقیم المحاط: چونکہ اوپر فرض کیا گیا ہے کہ اگر محیط متعدد اجسام ہوں گے تو بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ یہاں محاط کے بارے میں شارح کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

قولہ حشوا: کیونکہ تحدید جہت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر دخل ہوتا تو ان کے بعض محاط کے زائل ہونے سے تحدید کا زائل ہونا لازم آتا حالانکہ باطل ہے۔

قولہ ولا بد: یہ بیان مقصود ہے کہ محیط صرف فلک ہی ہے۔ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ قولہ الاشارة الحسیة: بلکہ اشارہ حسیاس محدود سے اوپر کی جانب معزول کرے گا لہذا جہت

فوق جو اس محدود کے ساتھ قائم ہے وہ جہت فوق باقی نہ رہے گی کیونکہ اس کے اوپر بھی فوق موجود ہے اور یہ باطل ہے لہذا اس کے علاوہ دوسرے اجسام کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ محدود صرف ایک ہے دوسرا کوئی محدود نہیں ہے۔

قولہ فحصل: اور یہ وہ ہے کہ فلک مستدیر ہے۔ قولہ وانت تعلم: فلک کے لئے قولائی ثابت کرنے کے لئے مصنف نے جو دلیل قائم کیا

ہے۔ شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر دلیل کا تمام ہونا مان لیں تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلک الافلاک مستدیر ہے مگر دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام افلاک مستدیر ہیں کیونکہ اس دلیل سے محدود کا کر دی ہونا ثابت ہوتا ہے اور محدود صرف فلک الافلاک ہے۔



فصل

فی ان الفلک بسیط

ای لم یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحقیقه وهذا
الاسم شامل للعناصر ايضا وقد يطلق البسيط على ثلثة معان اخر
الاول ما لا یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحس فیشمل
العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلاً الثاني ما
یکون کل جزء مقداری منه بحسب الحقیقه مساوياً لکله فی الاسم
والحد فیندرج فیہ العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة
اذ فیہا اجزاء مقداریة هی العناصر ولا تتشاکل فی اسماؤها و
حدودها الثالث ما یتكون کل جزء مقداری منه بحسب الحس
مساوياً لکله فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر والاعضاء
المتشابهة دون الافلاك، لا یقبل الحركة المستقیمة ای الاینیة
مطلقاً والمستدیرة لغتها اصطلاحاً كما صرح به بعض المحققین،

فصل

فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں

یعنی فلک مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے باعتبار حقیقت ہے۔ اور بسیط کی یہ
تعریف عناصر اربعہ کو بھی شامل ہے۔ اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر بھی کیا جاتا
ہے۔ اول باعتبار جس کے اجسام مختلفہ الطبائع جو مرکب نہ ہو۔ پس عناصر، افلاک، اعضاء متشابهہ
جیسے ہڈی، گوشت وغیرہ کو شامل ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری اس کا حقیقت
کے اعتبار سے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔ تو اس میں عناصر شامل ہیں افلاک نہیں۔
اور اعضاء متشابهہ نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقدار یہ عناصر ہیں۔ اور وہ نام اور تعریف
میں کل ساتھ شریک نہیں ہیں۔

تیسرا معنی بسیط کا وہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری باعتبار جس کے اسم اور حد میں کل
کے مساوی ہے لہذا اس میں عناصر اربعہ اور اعضاء متشابهہ داخل ہیں۔ افلاک نہیں۔ اس لئے

کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی حرکت اینیہ کو مطلقاً اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہتے ہیں۔ اور سب سے حرکت جوالم اور اس کے نظائر تو نعت میں گول ہیں اصطلاح میں نہیں۔ جیسا کہ بعض محققین نے اس کی صراحت کیا ہے۔

تشریح قولہ فصل: مصنف جب فلک کا محدود ہونا بیان کر چکے تو اب فلک الافلاک کے احکام بیان کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے چند فصل قائم کرتے ہیں انہیں میں سے یہ فصل بھی ہے جس میں فلک کی بساطت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ علی ثلثتہ معان: بسیط ہے اجسام کی بساطت بیان کرنا ہے۔ مطلقاً بسیط کا معنی بیان کرنا نہیں ہے ورنہ بسیط تو مالا جزوہ اور سطح کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ اعضاء متشابهة: اجزاء متشابهہ ان اجسام کو کہا جاتا ہے جن کے جز کا جو نام اور جو تعریف ہے وہی ان کے کل کا بھی ہے۔ یعنی جسم کا جز اور کل نام اور تعریف میں مشترک ہوں کوئی فرق نہ ہو کہ جز کا نام اور تعریف کچھ اور ہے اور کل کا کچھ اور۔

قولہ والحركة المستقيمة: اس سے مراد شارح نے یہ بتایا کہ حرکت اینیہ ہے یعنی جسم کا اپنے مکان سے خارج ہو جانا مطلقاً خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط منحنی پر۔ جیسے شعلہ خوارہ میں ہوتا ہے۔ قولہ نظرنا: مثلاً حرکت مدحرجہ، حرکت قوسیہ، حرکت بیضویہ وغیرہ۔

ومتی کان كذلك كان بسيطاً اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض تحتها فانه متجه الى جهة وتاراك لاخرى وكل ما هذ اشانه فالجهات متحدة قبله لابه، فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الاتحاد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما الحال ان يتحد الجهات قبل وجوده، فالمناسب الاقتصار على ان يقال فالجهات لا تكون متحدة به، والفلک ليس كذلك بل يتحد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة۔۔۔ المستقيمة ومتی کان كذلك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مرکباً فاما ان يكون كل واحد من اجزائه ای بساطة على شكل طبعی۔ او قسری او يكون بعضها على شكل طبعی وبعضها على شكل قسری،

اور جب ایسا ہے تو وہ بسیط ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ وہ تمام چیزیں جو حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتی جیسے

ترجمہ

اس حرکت مستقیم سے متحرک ہونا فرض کیا جائے تو وہ ایک جہت کی جانب متوجہ ہو نہیوالا ہے اور دوسری جہت کو ترک کرنے والا ہے۔ اور جس کی حالت یہ ہوگی، توجہات اس کی حرکت سے قبل ہی متعین ہو چکی ہوں گی۔ نہ کہ تعین اس کے ذریعہ ہوگی۔

ایسا اعتراض ہے۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ تحدید جہات اس کی حرکت سے قبل ہونا چاہئے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ محال تو یہ ہے کہ اس کے وجود سے قبل جہت کا تعین ہو جائے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ اس پر اکتفاء کیا جائے کہ فالجہات لائیکون متحدہ کہ جہات اس سے متحد نہ ہو سکیں گی۔ اور فلک ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعہ جہات کی تعین ہوتی ہے۔ لہذا وہ حرکت مستقیم کے قابل نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ بسیط اگر فلک مرکب ہوگا تو یا تو اس کے اجزاء میں سے ہر ایک اپنی شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا بعض اجزاء شکل طبعی پر اور بعض دوسرے اجزاء شکل قسری پر ہوں گے

تشریح

تو لا فیہ نظر: یعنی حرکت سے قبل جہت متعین ہوتی ہے اس میں اعتراض ہے۔
تو لا قبل وجودہ: لہذا ممکن ہے کہ حرکت کرنے سے قبل فلک نے جہت کی تعین کر دی ہو اس کے بعد اس کی طرف حرکت کی ہو تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی۔
تو لا فالجہات لائیکون متحدہ بہ: کیونکہ اگر جہات اس کی وجہ سے متعین ہوئی تو اس کا متحرک مع الجہت ہونا لازم آئے گا۔ متحرک الی الجہت ہونا لازم نہیں آئے گا۔

لا سبیل الی الاول والاثنان کل واحد منہما کر یا لان الشكل الطبعی
لل بسیط ہو شکل الکرة قالو لان الطبیعة فی الجسم البسیط واحدۃ
والفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یفعل الا فعلا واحد او کل شیء
سوی الکرة ففیہ افعال مختلفۃ فان المصلح من الاشکال یکون جائز
منہ خطا والاخر سطحها والاخر نقطۃ ولو کان کل واحد منہما کرة
لاستحال ان یحصل من مجموعہما سطح کمری متصل الاجزاء،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ ورنہ ہر ہر جزو فلک کا کر دی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ
بسیط کی شکل طبعی کر دی ہے۔ حکماء نے بیان کیا ہے کہ جسم بسیط کی طبیعت
ایک ہے۔ اور فاعل واحد قابل واحد میں صرف ایک ہی فعل انجام دیتا ہے۔ اندکرہ کے علاوہ
ہر شکل میں مختلف افعال پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مضاعف یعنی وہ شکل جس میں مختلف اضلاع

پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلث، مربع وغیرہ) شکلوں میں سے اس کی جانب خط ہوتا ہے۔ دوسری جانب سطح ہوتی ہے۔ اور آخر میں نقطہ ہوتا ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک کر دی ہوں۔ تو محال ہے کہ ان کے مجموعہ سے کوئی کر دی سطح متصل الاجزاء حاصل ہو سکے۔

تشریح قولہ قالوا: شارح نے اُس کے کی دلیل کو قائلوں سے شروع کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ لوگوں کا قول ہے شارح کا اس سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ قول مخدوش ہے۔

قولہ افعال مختلفہ: ہذا ثابت ہوا کہ بسیط کی شکل کر دی ہے۔
قولہ الاستحالة: باوجودیکہ فلک کے اجزاء متصل واحد کر دی ہیں۔

ولاسبیل الی الثانی والثالث لانه لو لم یکن کل واحد منها و بعضها کرۃ فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحركة المستقیمة فان تغير الشکل لا یخلو عن حركة اینیة هذا خلف لا یخفی علیک ان الثابت فیما سبق استحالة ان یکون الفلک قابلا للحركة المستقیمة والمفید ہرنا استحالة ان یتلون اجزائہ قابلة لها وقد یقابل اذا كانت اجزائہ قابلة للحركة المستقیمة کانت جهات حركاتها متقدمة علیها وهي متقدمة علیہ لتقدم الجزء علی الكل فیلزم ان تكون الجهات متقدمة علیہ فلم یکن محدد الیها هذا خلف وفيہ بحث اما اول فلان جزء الفلک اذا تحرك علی دائرة مرکزها مرکز العالم فهو لم یتحرك الی احدی جهتی الفوق والتحت فلم یلزم تحددہا قبل المحدد والمحدد انما یحدد ہما دون سائر الجهات، واما ثانی فلان اللانزم تقدم جهات حركاتها علی حركاتها الاعلیا،

ترجمہ اور ثانی اور ثالث صورت باطل ہے کیونکہ ان میں سے کل یا بعض کرہ نہیں ہوں گے تو وہ شکل طبیعی کی طالب ہوں گی۔ تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہو جائیں گے۔ کیونکہ شکل میں تبدیلی حرکت اینیہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ آپ پر یہ غفنی نہ رہے کہ ماسبق میں جو بات ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا محال ہے اور یہاں پر جو ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت

مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہوں تو ان اجزاء کے حرکت کی جہات ان سے مقدم ہوں گی۔ اور اجزاء کل سے مقدم ہیں۔ اس لئے کہ جزر اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا فلک جہات کے لئے محدود باقی نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اس اعتراض میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو یہ ہے کہ جزر فلک جب اپنے دائرے پر حرکت کرے گا اور ان کامرکز دائرے کامرکز ہے تو فوق اور تحت میں سے کسی طرف حرکت نہ کرے گا۔ پس ان دونوں کا تعین محدود سے پہلے لازم نہیں آتا۔ اور محدود انہیں دونوں جہت کو متعین کرتا ہے۔ تمام جہات کو متعین نہیں کرتا۔ اور دوسرا اعتراض تو وہ یہ ہے کہ یہاں پہا اجزاء فلک کی حرکات کی جہات کا تقدم ان کی حرکات پر لازم آتا ہے۔ نہ کہ خود اجزاء پر جہات کا تقدم۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ بیان کیا تھا کہ ہر جزر شکل قسری پر ہو۔ اور تیسری صورت یہ بیان تھا کہ بعض اجزاء شکل قسری پر اور بعض شکل طبعی پر ہوں۔ قولہ لا یخلو: یعنی کسی جہت کی طرف حرکت ضرور ہوگی۔

قولہ خلف: فرض یہ کیا گیا تھا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے اور ثابت یہ ہوا کہ وہ اس کا قابل ہی نہیں ہے۔

قولہ استحالۃ ان: جب کہ کل کا حکم جزر کے حکم کے مغایر ہوتا ہے۔ لہذا ماتن کا خلاف مفروض کہنا درست نہیں رہا۔

قولہ قد یقال: اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ جب فلک کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے۔ تو مجموعہ فلک بھی حرکت مستقیمہ کا قابل ہو جائے گا۔ مترن اس پر اعتراض دارد کرتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کے قابل ہونا محال ہے۔ اور یہاں شق ثانی اور ثالث میں ثابت یہ ہوتا ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے لہذا مصنف کا خلاف مفروض کہنا غلط ہوا۔

قولہ خلف: جب کہ فلک کا محدود جہات ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ قولہ فلسفہ یلزم: کوئی یہ جواب دے سکتا ہے کہ جزر کی حرکت خواہ مرکز عالم ہی کی طرف ہو۔ مگر کسی نہ کسی طرف تو ہے، جہت فوق اور تحت کی طرف اگرچہ نہ ہو۔ تو جہت کا تعین بہر حال محدود سے قبل لازم آتا ہے۔

قولہ لاعلیہا: اور یہ ہو سکتا ہے کہ جہت اجزاء کی ذات سے مؤخر ہو مگر ان کی حرکات سے مقدم ہو تو یہ محال نہیں ہے کیونکہ شی واحد بالذات مقدم اور بالمرن مؤخر ہو سکتی ہے۔

فصل

فی ان الفلک قابل للحركة المستدیرة ای الوضعية

لان كل جزء من اجزائه المفضضة فيه، هذا مبني على ان الفلک متصل واحد لاجزاء فيه بالفعل لا يختص بما ای طبيعة تقتضي حصول وضع معين ومحاذاة متعينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة اور وعليه ان البساطة التي يستدل بها على ان الفلک قابل للحركة المستدیرة دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستداسارة قامت ان يتحرك الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلامرجح وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد ههنا من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفضضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفضضة في ذلك البسيط وصلاحيتهما للقبطية والسكون وراسم الدائرة والصغيرة والكبيرة بالحركة البظيئة والسرعية وانه ترجيح بلامرجح، وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر عائد الى محركة وان لم نقل به بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا، وانت تعلم ان هذا مناف لقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبني كثير من قواعدهم،

فصل

اس بيان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے

کیونکہ فلک کے اجزاء مفر ومنہ میں گئے ایک جز جو فلک میں پایا جاتا ہے۔ یہ بیان اسپرینی ہے کہ فلک متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جز نہیں پایا جاتا۔ اور خاص نہیں ہے اس کے ساتھ، یعنی فلک کی طبیعت معین وضع اور محاذات کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ اس کے

اجزا با ہم مساوی ہے طبیعت میں۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ وہ بساطت اس بات پر دلائل کرتی ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ جب فلک استدارہ پر حرکت کرے گا تو یہ تمام جواب کی طرف حرکت کرے گا ایک وقت میں۔ اور یہ بدہمت محال ہے۔ یا ان میں سے بعض کی جانب حرکت کرے گا۔ اور بعض دوسرے اجزاء کی طرف حرکت کرے گا۔ تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔ نیز جب بساطت استدارہ پر حرکت کرے گا تو وہاں قطبین معینہ جو کہ ساکن ہوں، ہونا لازم اور ضروری ہے۔ نیز چھوٹے بڑے کے تفادات سے مخصوص دائروں کا ہونا بھی ضروری ہے جنکو نقطہ مفروضہ ان کے درمیان بنائے گا۔ ایسی حرکات سے جو مختلف ہوں گی اور یہ اختلاف بہت زیادہ ہو گا سرعت اور بطور میں۔ نیز ان اجزاء کا قطبین سکون اور رسم دوائر ضعیفہ و کبیرہ کی صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے حرکت سرعہ اور بطیئہ کے ذریعہ اور ایک جز میں ہونا دوسرے میں نہ ہونا ان امور کا ترجیح بلا مرجع ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ اے امر کی وجہ سے ہو اس کے محرک کی طرف ملاحظہ ہوا اگر یہ متین طور پر ہم اس کو نہیں جانتے کیونکہ ہم یہی ہے کہ محرک بسیط ہے۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ ان کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جس میں یہ ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہوتی ہے اور اس اصول پر بہت سے ان کے قواعد بنی ہیں۔

شرح

قوله فضل فی ان الفلك : اس فصل کا مقصد یہ ہے کہ مصنف اس میں تین احکام ثابت کریں۔ اول یہ کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ دوم یہ کہ فلک کا میل مستدیرہ کے لئے مبدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے فلک حرکت استدارہ کرتا ہے۔ سوم یہ کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدا۔۔۔ موجود نہیں ہے۔
قوله الوضعیتہ : شارح نے اس جگہ حرکت مستدیرہ کی تفسیر حرکت وضعیہ سے کی ہے جو مقولہ وضع میں واقع ہوتی ہے۔

قوله لان کل : الغرض ان اجزاء مفروضہ تحلیلیم ہوں گے نہ کہ ترکیبیم۔ شے کے اجزاء تحلیلیم وہ ہوتے ہیں جن کو دویم ذہن میں فرض کر لیتا ہے اور شے خارج میں نقبہ موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تجزی نہیں ہوتی۔ ان کو اجزاء محض مسامحہ ہی کہہ دیا جاتا ہے اسی لئے اس کا نام اجزاء علی المسامحہ بھی کہتے ہیں۔

قوله لاجزاء فہ : یعنی باعتبار حقیقت کے جس طرح سے وہ باعتبار حس کے متصل واحد ہے ایسا نہ ہو جیسا کہ متکلمین اور ذمیرا طیس جس کو اجزاء ذی مقراطیسہ صلبہ سے مرکب ملتے ہیں

اور متکلیفین اجزاء غیر متساویہ جسم کو مرکب مانتے ہیں یعنی اجزاء کثیرہ ہے۔
 قولہ لا یختص الخ : میبذی کے دوسرے نسخوں میں عبارت موجود نہیں ہے اس لئے یہ
 قید زائد ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اجزاء معروضہ میں سے کوئی جزر فلک کا دوسرے
 اجزاء سے اس طبیعت کی وجہ سے متماثل نہ ہو۔ جو طبیعت کہ وضع معین اور محاذات عینہ میں
 حصوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام اجزاء کی طبیعت ایک ہیں اور اجزاء میں باہم
 لباغ کا کوئی فرق نہیں ہے۔ حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہو گا کہ فلک میں جو اجزاء فرض
 اور اگر لایخص کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہو گا کہ فلک میں جو اجزاء فرض
 کئے گئے ہیں ان کی طبیعت خاص نہیں ہے کہ ایک جزر کا تقاضہ کچھ ہو اور دوسرے جزر کا کچھ ہو
 اس لئے تمام اجزاء تقاضہ میں مشترک ہیں کیونکہ اس کے اجزاء سب طبیعت میں مساوی ہیں اس
 لئے کہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک ہے بسیط۔ اور ایسے اجزاء مرکب نہیں ہے جس کے اجزاء
 تقاضے میں ایک دوسرے کے مختلف ہوں
 قولہ وادرس علیہ : یہ امام رازی کا یہ اعتراض ہے جو شرح اشارات میں ذکر کیا گیا ہے۔
 قولہ تحریک البسیط : غیر مرکب ایسے اجزاء سے جو طباغ میں مختلف ہوں۔
 قولہ قطبین : اس کا دوسرا نام محید ہے، خط کی دو طرف جس پر کہ حرکت کرتا ہے۔
 قولہ اختلافا عظیما : یعنی جو دائرے قطبین سے قریب ہوں گے ان کی حرکت بہت تیز ہوگی
 کیونکہ اس کو اسی وقت زیادہ مسافت طے کرنا پڑتی ہے جس وقت میں چھوٹے دائرے بہت
 معمولی مسافت طے کرتے ہیں تو ایک ہی جسم سے اور وہ بھی بسیط ہے۔
 قولہ وقد یجاب : امام رازی کے اس اعتراض کا جواب تفسیر طوسی نے شرح اشارات
 میں دیا ہے اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔
 قولہ ائی محو کہ : فلک کے حرکت سے مراد ان کے نزدیک مجردہ ثانیہ ہے یا رالبعہ۔
 قولہ ضرر وہا کون : لہذا اس بسیط کی نسبت تمام جہات شمال، جنوب، مشرق، مغرب
 وغیرہ کی طرف برابر ہوگی تو سب ہی کی طرف حرکت بیک وقت ہونا چاہئے جو کہ محال ہے۔
 اور کسی ایک جانب حرکت کرنا ترنج بلا مرجع ہے۔
 قولہ علی قواعد ہر : ان کے اس قول میں الجمع میں الف لام مصناف کے عوض میں ہے
 مراد یہ ہے کہ اس فاعل کی تمام معلومات مساوی ہیں۔

فکل جزء یمکن ان یزول عن وضعہ ویصل الی وضع جزء آخر وما ذلک

الابا حرکت ولها امتنع، الحركة المستقيمة تعينت المستديرة ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة. تدبيرة وقد يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة بطبائع الاجزاء يستلزم جوازها والى عنها وذلك لا يستلزم جوازها حركة عليها اذ يجوزها والى بحركة غيرها ما اعتبر الوضع والمحاذاة معاً اذ يجوزها كانت تلك الحركة طبيعة او قسرية واجيب باننا اذا فرضنا وجوب سكون الغير ولا خطنا لمن حيث انه بسيط وجدنا كل جزء منه ممكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركتها قطعاً،

ترجہ و

پھر ہر جز ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جز کے وضع کی طرف چھوٹ جائے۔ اور یہ صرف حرکت ہی سے ہوگا۔ اور جب حرکت مستقیمہ متع ہے تو حرکت مستدیرہ متعین ہوگئی۔ اور جب ایسا ہے تو ہر جز حرکت مستدیرہ کے قابل ہوگا۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وضع اور محاذات کا اجزاء کی طبائع کے لئے واجب ہونا اس کے زوال کا مستلزم ہے اجزاء سے، اور یہ اجزاء کی حرکت کے جواز کے لئے لازم ہے نہیں کیونکہ اس وضع کا زائل ہونا غیر مستدیر حرکت سے بھی جائز ہے۔ وہ غیر جس کے ساتھ وضع اور محاذات متع ہو سکے خواہ یہ حرکت طبعی ہو یا قسریہ۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ہم غیر کے سکون کا واجب ہونا فرض کر لیں اور بحیثیت بسیط ہونے کے اس کا لحاظ کر لیں، تو ہم اس کے ہر جز کو اپنی وضع سے ممکن الزوال پائیں گے۔ لہذا قطعی طور پر اس کی حرکت کا امکان متعین ہو گیا۔

تشریح

قولہ متى كان كذلك : یعنی حرکت کے ہر جز کی وضع سے زائل ہو جائے۔ یہ انتقال بغیر حرکت مستدیرہ کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فلک کے لئے

حرکت مستقیمہ جائز نہیں ہے۔ قولہ كان قابلاً : وہ احکام ثلثہ جن کے بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی گئی تھی۔ ان میں کا پہلا حکم بیان کیا جا چکا۔

قولہ قد يقال : یہاں پر ایک اعتراض ہے ماتن کے اس تفسیر پر کہ جب ایسا ہے تو فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہوا۔ اس تقدیر کی یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے اجزاء کا اپنی موجودہ وضع سے زوال ممکن ہے۔ اور یہ انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں ہے۔ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ جب اجزاء فلک کی طبائع کے لئے کوئی خاص وضع واجب نہیں ہے۔ تو اس وضع کا زوال جائز ہے اس جواز سے اجزاء کی حرکت کا جواز لازم نہیں آتا۔ تاکہ یہ لزوم حرکت مستدیرہ ثابت ہو سکے۔

قولہ نہ والہ عنہا: اگر ایک وضع اور محاذات واجب نہیں تو اس کا زوال ناجائز ہے۔
قولہ جواز حرکت: اور اس کے واسطے یہ ثابت کیا جائے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ بجرتے غیر ہا: مثال کے طور پر دو فرد بیٹھے ہوئے۔ اور ایک ان میں سے کھڑا ہو گیا۔
تو اب جاس کی وضع کھڑے ہونے والے کے کھڑے ہونے سے بدل گئی۔ مگر انتقال مکانی ثابت نہیں ہوا۔

قولہ مباحثہ اعتبار وضع: یعنی وضع اور محاذات نہ بھی بدلیں اور حرکت واقع ہو جائے۔
قولہ واجب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا ثبوت ممکن ہے امکان ذاتی کے درجہ میں۔ خواہ اس کا ثبوت با عقل کسی ایک زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔

قولہ ولا حظناہ: صرف فلک نہ نظر ہو کچھ اور مد نظر نہ ہو۔
قولہ فقہین امکان حرکت: کیونکہ جز سے اس کی وضع کلا۔ وال ممکن ہے اور اس سے حرکت فی الجزر کا لازم ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جب جز کے لئے حرکت ثابت ہو گئی۔ تو اس سے فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل ہونا ثابت ہو گیا۔

ونقول ایضا يجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدیر يتحرك به والاله
كان قابلاً للحركة المستدیره لكن التالى كاذب فالقدم مثله. بيان
الشرايط انه لو لم يكن في طبعه المناسب ان يقال لو لم يكن طبعاً
مبدأ أميل مستدیر. اقول في كلامه اضطر اب لانہ لو كان الطبع بمعنى
الطباع وتناول ماله شعور واداة فلا يلزم قوله فيما بعد والالكان
الشيء مع العائق الطبعي كهو لادعه وان كان بمعنى الطبيعة فلا يلزم قوله
لما قبل الميل المستدیر من خارج اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس
في طبيعته مبدأ أميل مستدیر ميلاً من خارج هو تساوى الجسم
القليل الميل والذي لا ميل طبعاً فيه اصل في السريعة كما استتقن
عليه ولا استحالة في ذلك وايضاً لم يلزم قوله فلا يكون فيه ميل مستدیر
اصلاً وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع على الطباع والعائق الطبعي
على المتناول لما هو شعور واداة فان الطبيعة ايضاً يطلق على سبيل

الندسة مرادفة للطبا ۶ کما صرح بعض المحققین

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ واجب ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبداء بھی موجود ہو جس کے ذریعہ فلک حرکت کرے ورنہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا لیکن تالی چونکہ کاذب ہے لہذا مقدم بھی اسی کے مثل یعنی کاذب ہے۔ شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہوتا۔ اور مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر نہ ہو اس کی طبیعت میل مستدیر کا مبداء۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر طبع طبائع کے معنی میں ہو اور مالہ شعور وارادہ کو شامل ہو تو مصنف کا قول جو بعد میں ان الفاظ میں آتا ہے "واللکان الشیء مع العوائق الطبیعی کہو لامة" مناسب اور مطابق نہ رہے گا بلکہ منافات ہو جائے گا۔ اور اگر طبع بمعنی طبیعت کے ہے تو مصنف کا قول "ما قبل الميل المستدیر من خارج" درست نہ ہو گا۔ کیونکہ لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت میں کہ وہ جس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہیں ہے وہ میل کو خارج سے قبول کرے تو لازم آتا ہے کہ جسم قلیل الميل اور وہ جسم جس میں کوئی میل طبعی موجود نہیں ہے۔ دونوں سرعت میں مساوی ہو جائیں جیسا کہ عنقریب آپ اس سے واقف ہو جائیں گے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول درست نہیں کہ "فلا یکون" کہ فلک میں میل مستدیر بالکل نہیں ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ یہاں طبع کو طبائع کے معنی میں لیا جائے اور عائق طبعی کو اس عائق پر محمول کیا جائے جس کے لئے شعور اور ارادہ ہو۔ کیونکہ طبیعت طبعی کی طرح کمی کے ساتھ اطلاق کیا جاتا ہے جو طبائع کے مرادف ہے جیسا کہ بعض محققین نے مراحت کیا ہے۔

شرح

قوله التالی: یعنی فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل نہ ہونا نہ داخل کی وجہ سے نہ خارج کی وجہ سے۔

قوله طبعہ: کیونکہ فلک کی طبیعت مبداء میل کا موجب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ "فی طبعہ" کے بجائے "لم یکن طبعہ" کہنا چاہئے تھا۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں حرف فی زائد ہے اس کو حذف ہونا چاہیے۔ کیونکہ مبداء میل نفس طبع ہے اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور ظرف و منظر و منظر میں مغایرت ہوتی ہے اس سے طبع اور میل میں مغایرت لازم آتی ہے۔

اس ابہام کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا کہ یہاں سے کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تاکہ ظرفیت کا وہم ختم ہو جائے اور مغایرت کا اعتراض وارد نہ ہو۔

کیف لا وقد ذهبوا الى ان كسرة النار متحركة بهتابة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدير يتحرك به، ويمكن تقدير الدلائل على وجه يلقي فيه امكان الحركة بحسب الذات ولايجري في العناصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكاً قسرياً فلا بد فيها من مبدأ أميل طباعى ولها امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ أميل مستدير

ترجمہ و

پس محال ہے کہ وہ استدوارہ پر حرکت کرے اور ماضی میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلك حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے مراد لیا جائے کہ حرکت مستدیرہ فلك کے لئے ممکن ذاتی ہے تو یہ اس کی حرکت کے امتناع کے منافی نہیں ہے۔ فلك استدوارہ پر حرکت کرے اپنی عدم علت کے واسطے سے۔ اور وہ میل مستدیرہ ہے۔ اور اگر اپنے اس قول سے مراد یہ ہے کہ فلك میں استدوارہ تمام حرکت مستدیرہ کی پائی جاتی ہے اور یہ استعداد حاصل نہیں ہوتی مگر تمام شرطوں کے پائے جانے کے وقت۔ اور تمام مواضع کے نہ ہونے کے وقت، تو یہ دونوں باتیں ماضی سے معلوم نہیں ہوتیں اور نیز جو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ تمام بابطہ منصرفہ میں جاری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے امکان میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ایسا کیوں نہ ہوگا حالانکہ حکماء کا مذہب ہے کہ کرہ نار فلك کے تابع ہو کر متحرک ہے۔ تو واجب ہے کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ پایا جائے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہو۔

اور دلیل کی تقریر اس طور پر ممکن ہے کہ باقی رہے حرکت کا امکان باعتبار ذات کے اور دلیل عناصر پر جاری نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ فلك کی تحریک قسری ممکن ہے اور جو تحریک قسری کے قابل ہو تو اس میں میل طباعی کا مبدأ ہونا ضروری ہے اور جب فلك میں میل مستقیم محال ہے تو یہ مبدأ میل مستدیرہ کا ہوگا۔

قولہ فیہتم: لہذا میل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فلك میں حرکت استدوارہ کا ہونا بھی محال ہے۔

قولہ فیہ بحث: اس اجتماع متناہیین میں بحث ہے کہ یہ اجتماع ہے بھی کہ نہیں۔

قولہ امیداً بہ: یعنی فلك حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ ممکن ذاتی: یعنی حرکت مستدیرہ کا ذات فلك کے لئے ممکن ہونا۔

قولہ دھی المیل المستدیر: یعنی حرکت علی الاستدارہ فلک کے لئے لذاتہ ممکن ہے مگر علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرکت علی الاستدارہ محال ہے تو چونکہ امکان اور محال دونوں کی جہت مختلف ہے۔ لہذا اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ وان اسید بے: یعنی اس سے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ یہ مراد ہو کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام پائی جاتی ہے۔

قولہ عدم جسیم الموانع: یعنی حرکت علی الاستدارہ للفلک میں استعداد تام اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی تمام شرائط پائی جائیں اور تمام رکاوٹیں ختم ہو جائیں۔ اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فلک میں میل مستدیر پایا جائے۔

قولہ مہامر: جہاں انہوں نے فلک کے لئے حکم اول کو بیان کیا ہے۔

قولہ بتابعہ: لہذا جب فلک قمر کو حرکت مستدیرہ ہوگی تو کرہ ناز کو بھی حرکت مستدیرہ ہوگی

قولہ یتحرک بے: حالانکہ ناز میں مبداء میل مستدیر کا نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس میں حرکت مستقیم کا مبداء ہوا کرتا ہے۔

قولہ امتنع: اس وجہ سے کہ فلک کے لئے حرکت مستقیم محال ہے جیسا کہ آئندہ فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبداء ميل مستدير لهما قبل الميل المستدير
من خارج اي قاسر لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان
اذ لا يتصور وقوع الحركة في الان ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان
حركة ذي ميل طبعي يكون ذلك الميل معا وقاله القسري لمخالفتها
اياة في الجهة

ترجمہ

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہ ہوگا تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہ کرے گا۔ یعنی قاسر سے۔ کیونکہ اگر خارج کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو البتہ وہ فلک معینہ مسافت میں کسی معین زمانے میں حرکت کرے گا اس لئے کہ وقوع حرکت فی الان میں ممکن نہیں ہے۔ اور ہو گا یہ زمان اقصر بمقابلے میل طبعی والے فلک کی حرکت کے زمانے کے جس میں یہ میل طبعی میل قسری کے معادق موجود ہو۔ کیونکہ وہ جہت میں اس کی مخالفت کرے گا۔

تشریح

قولہ فی نہان : کیونکہ حرکت کا وقوع اُن میں تو محال ہے۔
 قولہ ذی میں : فرض کر دو ایک جسم وہ جس میں جسم کی حرکت کرنے والی قوت
 کام کر رہی ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی مانع نہیں ہے جو حرکت سے روکے یا حرکت کی مقدار میں
 کمی کرے۔ جیسے خالی گاڑی۔ اور اس کے بالمقابل دوسرا جسم ہے وہ بھی حرکت کر رہا ہے مگر
 اس جسم آخر کے ساتھ مانع عن حرکت موجود ہے مثلاً دوسرا جسم وزن سے بھری ہوئی گاڑی ہے
 کہ گاڑی کی قوت رفتار پہلی کی طرح مساوی ہے مگر اس میں وزن ہے اس وجہ سے اس کی
 رفتار پہلے کے مقابلے میں سست ہوگی۔ اور اس کے پہلے کی رفتار تیز ہوگی۔ اس لئے متعین
 مسافت کو تیز حرکت سے پہلا کم وقت میں طے کرے گا۔ اور دوسرا اس کی مسافت کو سست حرکت
 کے ذریعہ زیادہ وقت میں طے کرے گا۔

قولہ حرکتہ ذی میں : یعنی اس میں وقت اول کے بہ نسبت زیادہ خرچ ہوگا۔
 قولہ القسری : مثلاً میل طبعی تو مشرق کی جانب جسم کو لے جانا چاہتا ہے اور میل قسری اس
 کو مغرب کی جانب لے جانا چاہتا ہے اور اس پس و پیش میں جسم کی حرکت سست ہو جائیگی۔

وتجوز بمثل تلک القوة القسریۃ فی عین تلک المسافۃ والالکان الشی
 ای حرکتہ مع العائق وهو المیل الطبعی کہ ہوا لامعہ ہذا اخلف قیل لا
 یلزم من فرض عدم المیل العائق فیہ عدم جمیع العوائق فیمكن ان
 یکون خالیاً عن المیل وہ تاسرنا العائق اخریقاوم ذلک العائق المیل
 الذی فی ذی المیل فلا یلزم ان یکون زمان عدم المیل اقصر من
 زمان ذی المیل واجیب بانافرض مثل ذلک العائق مع ذی
 المیل ایضا

ترجمہ

اور اسی قوت قسریہ کے مثل بعینہ اسی مسافت میں حرکت کرے ورنہ البتہ
 شے یعنی حرکت عائق کے ساتھ۔ اور عائق میل طبعی کا نام، کہ ہوا لامعہ ایسی
 ہے کہ وہ اس کے ساتھ موجود نہیں ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں
 میل عائق کا عدم فرض کرنے سے لازم نہیں آتا کہ تمام عوائق کا عدم ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ
 فلک میل طبعی سے خالی ہو۔ اور دوسرے عائق سے مقابل ہو جو مقاومت کرتا ہو اس میل
 کی جو ذی میل میں موجود ہے۔ پس لازم نہیں آتا کہ عدم میل کا زمانہ اقصر ہو ذی میل کے

زمانے سے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم اسی جیسا عاتق ذی میل میں بھی فرم کر لیں گے جیسا کہ
عدم المیل میں فرم کیا گیا ہے۔ (تب تو استحالة لازم آئے گا)

قولہ العاتق : مانے سے مراد یہاں میل طبعی ہے۔

تشریح

قولہ خفف : اول وہ جسم ہے جس میں میل کی نفی ہے۔ مرن قاسر کی وجہ سے
حرکت ہو رہی ہے۔ اور دوسرا وہ جسم ہے جس کے ساتھ عاتق موجود ہے جو حرکت سے جسم کو روک
رہا ہے تو دونوں کے زمانوں میں فرق ہوگا۔

قولہ قیل لایکون : اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کا اپنے مانے کے ساتھ اس جیسا ہونا جس میں
کوئی مانع نہیں ہے۔ اس تقدیر پر زمانے کو کم نہ مانا جائے۔ عدم المیل کی حرکت کم ہے،
بمقابلہ اس حرکت کے جو ذی میل ہے۔

قولہ فی ذی المیل : خلاصہ یہ نکلا کہ ایک جسم مانع کے ساتھ ہے اور دوسرا مانع طبعی سے خالی
ہے ان دونوں کا برابر ہونا لازم ہے۔ معترضین نے کہا کہ اگر ایک جسم میں عاتق طبعی موجود نہیں
تو ممکن ہے کہ دوسرا عاتق ایسا موجود ہو جو جسم کے اس عاتق کے مساوی ہے۔ تب تو دونوں تفاوت
باطل ہے اور مساوت واقع ہے۔

واجب ہے : خلاصہ جواب یہ ہے کہ میل طبعی کے علاوہ دوسرے عاتق کا احتمال جس طرح عدم
المیل میں ہے اسی طرح ذو میل طبعی میں بھی ہے۔ اس صورت میں عدم المیل میں ایک عاتق ہوگا
اور ذو المیل میں دو عاتق ہوں گے۔ ایک میل طبعی اور ایک دوسرا عاتق۔ لہذا عدم المیل کا زمانہ
اس کے مقابلہ میں کم ہی رہے گا۔

وذلك الزمان الاقصى الذي هو زمان عديم المعاق له نسبة لاحالة
الى الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عديم المیل ساعة
وزمان ذی المیل ساعتین فاذا فرضنا ذامیل اخر میلہ اصغف من
المیل الاول بحيث يكون نسبتہ الى المیل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصى الى الزمان الاطول فيكون نصفه،

ترجمہ

اور یہ زمانہ اقصر، وہ عدم المعاق کا زمانہ ہے، اس کو لا محال زمانہ اطول کے
ساتھ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اور فرم کر دینے نسبت نصف کی ہے جیسے کہ
عدم المیل کا زمانہ ایک ساعت ہے اور ذی المیل کا زمانہ دو ساعت ہے۔ پس جب ہم ایک

دوسرا ذی میل ایسا فرض کریں جس کا میل میل اول سے اصنف ہو اس طور پر کہ اس کی نسبت میل اول کی وہی ہو جو زمانہ اقصر کی نسبت زمانہ اطول کی طرف ہے پس وہ نصف ہے۔

تشریح

قولہ ساعتین : اس لئے کہ زمانہ مقدار ہوتا ہے اور جب مقدار کی دو نوع ہوتی ہیں تو ان میں باہم کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے جیسے نصف، ثلث، رجب خمس وغیرہ۔ لہذا عدیم المیل اور ذی میل کے زمانے کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ شارح نے فرض کیا کہ یہ نسبت نصف ہے یعنی عدیم المیل میں ایک ساعت اور ذی المیل میں دو ساعت۔ زمانہ مسافت طے کرنے میں صرف ہوگا۔

قولہ میلہ اصنف : اس جسم میں میل مانع عن الحركة موجود ہے۔ قولہ فیکون نصفہ : گویا میل اول اور جسم ضعیف المیل کے درمیان جو نسبت ہے یہ وہی نسبت ہے جو زمانہ اقصر اور زمانہ اطول والے دونوں جسم کے درمیان ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے یعنی نصف کی نسبت ہے۔ اب تین جسم جمع ہو گئے جن کی نسبت انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عدیم المیل میں ایک گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اقصر کہا جاتا ہے۔ ذی المیل الاول اس میں دو گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اطول کہا جاتا ہے۔ اور ایک اور جسم فرض کیا گیا جس کا زمانہ ذی میل اول کے مقابلے میں کمزور ہے۔ فرض کرو کہ وہ نصف ہے تو اس میں بھی ایک ہی گھنٹہ صرف ہوا کیونکہ مانع حرکت اول کے مقابلے نصف ہے۔ تو حرکت بھی نصف ہوگی تو وقت بھی نصف یعنی ایک گھنٹہ خرچ ہوگا۔ اب نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل یعنی اول اور میل ضعیف یعنی تیسرا جسم ان دونوں میں ایک ایک گھنٹہ صرف ہوا تو لازم آیا کہ عدیم المیل اور میل ضعیف دونوں کا وقت ایک ہی ہے لہذا میل کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا۔ یہی ہے کہہ لایمعی۔

فیتحرک ذوالمیل الثانی بمثل تلك القوة القسریة فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافتہ ای مسافتہ عدیم المیل لان الحركة تزاد سرعتہا بقدر انتقاض القوة المیلية المعاوقة التي فی الجسم وتنتقص سرعتہا بقدر ان زیاد القوة المذكورة لانه لو انتقض شی من القوة المعاوقة التي فی الجسم ولا یزاد السرعة او زاد شی منها ولا ینتقض السرعة لم تکن للقوة المیلية مانعة عن الحركة هذا خلف فلها کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان سرعة ذی المیل الثانی ضعف سرعة ذی المیل الاول فیتحرک ذوالمیل الثانی فی نصف زمان ذی المیل

بوجہ اُخربان یقال فیقطع ذوی المیل الثانی مثل مسافتہ عدیم المیل
فی زمان عدیم المیل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص المیل
المعاوق وانما زیادہ فکلها کان المیل المعروق اقل کان زمان الحركة
اقصر لانما زیادہ السرعة وکلها کان المیل اکثر کان زمان الحركة
اطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت المیل
المعاوق، فلها کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکت
ذی المیل الثانی نصف زمان حرکت ذی المیل الاول وهذا...
ساعتان وذلك ساعة كزمان حرکت عدیم المیل،

ترجمہ

تو ثابت ہوا کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل موجود نہیں ہے۔
سرعت میں دونوں مساوی ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ اس کلام کی ایک تقریر
یہ کی جاتی ہے کہ مذکورہ تینوں اجسام فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقے سے تقریر کی جاتی ہے
اس طرح سے کہ کہا جائے کہ عدیم المیل کے زمانے میں عدیم المیل کی مسافت جیسی مسافت
ذو میل ثانی بھی قطع کر سکتا ہے اس لئے کہ سرعت لھتی بڑھتی رہتی ہے میل و معاوق کے کم و بیش
ہونے سے۔ لہذا جب بھی میل معاوق قلیل ہوتا رہے گا تو حرکت کا زمانہ اقل ہوگا سرعت کے
بڑھ جانے کی وجہ سے۔ اور جب کبھی میل بکثیر ہوگا تو حرکت کا زمانہ طویل ہوگا سرعت کے کم
ہو جانے کی وجہ سے لہذا زمانے کا تفاوت میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار سے ہوگا
پس جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل کی حرکت کا زمانہ نصف ہوگا ذی میل اول
کی حرکت کے زمانے کا۔ اور یہ دو ساعت ہے۔ اور اس کا زمانہ ایک ساعت ہے۔
تو لہذا ہوا حال: کیونکہ اس سے خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس جسم میں عائق
موجود ہے۔ اس کی حرکت و سرعت میں اس جسم کے برابر ہو جائے جس میں
عائق موجود نہیں ہے۔

تشریح

تو لہذا یہ زیادہ: یعنی جب میل طبعی کم ہوگا تو حرکت میں سرعت آئے گی اور جب میل طبعی
زیادہ ہوگا تو سرعت رفتار میں کمی آئے گی

تو لہذا المیل الثانی: یعنی وہ میل جس کو اوپر میل ضعیف کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

تو لہذا المیل الاول: جس کو ذی المیل الاصل کے نام سے ذکر کیا ہے۔

تو لہذا نصف زمان حرکت: یعنی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ میل اول کی حرکت کے زمانے

سے نصف ہوگا۔

قولہ ساعة: یعنی ذی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت ہے۔
قولہ کزمان حرکت: یعنی عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت تھا۔ ایسے ہی میل
ثانی کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ساعت ہے

وقال ابو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في
زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا متحققا في
في جميع الحركات الثلاث ومازاد عليه يكون بحسب المعاقق فيجب
ان يثبت في الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة و
هي زمان حركة عديم المیل ويكون ساعة في ذی المیل الاول بانزاع ميله
ولما كان ميل ذی المیل الثاني نصف ذی المیل الاول كان زمان
حركة ذی المیل الثاني نصف زمان حركة ذی المیل الاول فيكون نصف
ساعة بانزاع ميله فيكون زمانه ساعة ونصف،

ترجمہ

اور ابو البركات بغدادی نے کہا کہ حرکت من حيث هي کا وجود ممکن نہیں ہے مگر کسی
نہ کسی زمانے میں۔ پس یہ زمانہ جس کا تقاضہ ماہیت حرکت کرتی ہے۔ مذکورہ

تین قسم کی حرکتوں میں محفوظ اور موجود ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہوگی وہ معاقق کے اعتبار سے
ہوگی۔ لہذا واجب ہے کہ تینوں اجسام ساعت واحد میں شریک ہوں اصل حرکت کی وجہ سے۔
اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور ایک ساعت ذی میل اول میں ہو اس کے میل کے
مقابلے میں۔ اور جب کہ ذی میل ثانی کا میل ذی میل اول کے میل کا نصف ہے تو میل ثانی کی
حرکت کا زمانہ ذی میل اول کی حرکت کے زمانہ کا نصف ہوگا۔ پس حاصل یہ ہے کہ نصف ساعت
اس کے میل کے مقابلے میں ہے۔ لہذا اس کا مجموعہ زمانہ ساعت اور نصف (اثلث ساعت) ہے۔
قولہ الا في الزمان: نفس حرکت کے لئے نفس زمانہ ضروری ہے۔

تشریح

قولہ جميع الحركات: اس سے مراد عدیم المیل، میل کثیر اور میل قلیل کی حرکت ہے
قولہ بحسب المعاقق: معاقق وہ میل ہے جو طبعی طور پر حرکت سے مانع ہے
قولہ الاجسام الثلاثة: اس سے مراد عدیم الحركة والاجسم، میل اول والاجسم اور میل ثانی والا
جسم ہے۔ ایک ساعت کا زمانہ تینوں اجسام میں پایا جائے اور امانہ اس مقدار کے بعد واضح ہو

قولہ لاجل اصل الحی کہتے : لہذا نفس زمانہ میں بھی شریک ہوں گے
 قولہ بانراۃ منیلہ : تو گویا میل اول میں ایک ساعت نفس حرکت کا اور ایک ساعت میل معاود
 کی وجہ سے۔ اس طرح میل اول کا زمانہ حرکت دو ساعت ہو گیا۔
 قولہ ہن مانسہ : جس کو میل ضعیف یا جسم ثالث وغیرہ کے نام سے فرض کیا گیا ہے۔
 اس تاویل اور تقریر کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل جس میں صرف ایک ساعت کا زمانہ صرف
 ہوا ہے۔ اور میل ثانی جس کی حرکت میں ڈیڑھ ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے، دونوں میں مساوات
 لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ابوالبرکات کے جواب سے دونوں یکساوی ہونے کا جو استحالہ لازم نہیں
 آتا تھا وہ باطل ہے۔

واجیب عنہ بان الزمان متصل واحد لا انقسام فیہ بالفعل وانہا
 ینقسم بالفرض الی اجزاء ہی انما منۃ انقسام لا یقف عند حد وکذلک
 الحریکۃ متصلۃ لانطباقہا علی المسافۃ والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء
 منقسمۃ ہی حرکات کہا ان المسافۃ لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ کل
 واحد منہا مسافۃ فی زمان ایتۃ حرکت فرضت اذا جزی علی ای وحسب
 امید کان کل جزء منہ زمانا وکان ظہر فالجزء من اجزاء تلک الحریکۃ و
 ذلک الجزء ایضا حرکت واقعۃ فی جزء من اجزاء المسافۃ وهو فی نفسہا
 ایضا مسافۃ فیما ہیۃ الحریکۃ من حیث ہی صالحۃ لان تقم فی ای جزء
 کان من الاجزاء المفروضۃ للزمان والمسافۃ فلا تقتضی الحریکۃ لذاتہما
 قدرا معینا من الزمان ولا من المسافۃ بل تقتضی مطلقا،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ زمانہ ایک متصل واحد ہے اس میں بالفعل
 انقسام نہیں ہوتا۔ البتہ فرض انقسام ایسے اجزاء کی طرف ہو جاتا ہے جن
 کا نام ازمنہ ہے۔ اور تقسیم ایسی ہوتی ہے جو لا توقف عند حد ہوتی ہے۔ اسی طرح حرکت بھی
 متصل ہوتی ہے کیونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے اور زمانہ نہیں تقسیم ہوتا لیکن ایسے اجزاء
 میں جو منقسم ہوتے ہیں اور اس کا ہر جزء حرکت کرتا ہے جس طرح مسافت نہیں تقسیم ہوتی مگر ان اجزاء
 میں جو منقسم ہوتے ہیں۔ اور ہر جزء اس کا مسافت ہوتا ہے لہذا جس حرکت کا زمانہ بھی فرض کیا
 جائے گا جب اس کی تجزی و تقسیم جس طریق پر بھی کی جائے تو اس کا ہر جزء زمانہ ہی ہو گا۔ اور

اس حرکت کے اجزاء میں سے کسی چیز کا طرف ہو گا اور حرکت کا یہ جزر بھی ایسی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے کسی جزر میں واقع ہے اور مسافت کا وہ جزر بھی فی نفسہ کل کی طرح مسافت ہے پس ماہیت حرکت من حیث ہی صلاحیت رکھتی ہے کہ مسافت اور زمانے مفروضہ اجزاء میں سے کسی بھی جزر میں واقع ہے۔ لہذا حرکت اپنی ذات میں زمانے کی کسی معین مقدار کا تقاضہ نہیں کرتی بلکہ مطلق زمانہ و مسافت کا تقاضہ کرتی ہے۔

تشریح

قوله ولجیب بانہ : چونکہ شارح کے اپنے نظریہ کے مطابق فلاسفہ کی دلیلیں انہیں کے مسئلہ قواعد و اصول سے توڑتا ہے۔ اس لئے حکماء کے مختلف اقوال نقل کر کے استدلال کو باطل کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر کے پیش نظر اب تعمیر طوسی کا قول نقل کرتے جا رہے ہیں۔

قوله لا یقتضی عند احد : ورنہ جزر لا یجری لازم آئے گا جو ان کے نزدیک باطل ہے۔

قوله امی حركات : یعنی اجزاء حرکت خود بھی حرکت ہوتے ہیں۔

قوله ایضا مسافت : اس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت، زمانہ اور مسافت میں سے کسی میں جب تقسیم کریں گے تو ان کے اجزاء جو برابر آدھوں گے ان کا اور ان کے کل کا ایک ہی نام ہو گا۔ مثلاً اجزاء حرکت کا نام حرکت، اجزاء زمانہ کا نام زمانہ، اجزاء مسافت کا نام مسافت معلوم ہوا کہ جو نام جزر کا وہی کل کا ہے۔

دوسری چیز معلوم ہوئی کہ حرکت کا انطباق مسافت پر ہوتا ہے اور زمانہ اس کے لئے طرف ہوتا ہے قولہ مطلقہ : یعنی زمانہ اور مسافت مطلقہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

يمكن ان يقال ان البداهة تحكم بان الحركة المخصوصة التي توحد في مسافة مخصوصة تقتضي قدرا معيناً من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاق وشروط الزمان يزداد بسبب المعاق فيكون بعض من الزمان بازاء المعاق وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب الاشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها الفرق من تساوي تلك الاجسام فيها واما زاد عليه فيكون بازاء المعاق وقال الامام لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا اذا كان الميل القليل عائقاً ولم لا يجوز ان يكون بالعائق

مراتب بالضعف الی حیث لا یبقی لہ اثر معاوقۃ کما ان قطرات الماء اذا
تمازلت وتکثرت اثرت فی نفس الحجر ولا تاثیر اصلا لقطرۃ فیہ،

ترجمہ

ارد ممکن ہے یہ کہ کہا جائے کہ بہایت حکم کرتی ہے کہ خاص حرکت جو خاص مسافت
میں پائی جاتی ہے۔ وہ قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معین کے اعتبار سے
متعین زمانہ کا تقاضہ کرتی ہے معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے بعد پھر زمانے کی مقدار
ذائل ہو جاتی ہے معاوق کے اعتبار سے لہذا زمانے کا بعض حصہ معاوق کے مقابلے میں صرف
ہوا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلے میں صرف ہوا اور ذکرہ اور کے لحاظ سے۔ لہذا ذکرہ
اجسام ثلثہ میں اشتراک واجب ہے۔ اس صورت میں کہ معین زمانہ حرکت کے مقابلے میں ہوا اور
ذکرہ کے لحاظ سے اس لئے کہ ان اجسام میں ان امور ذکرہ میں مساوات فرض ہے۔ اور زمانے
کا جو حصہ اس مقدار معین سے زائد خرچ ہو گا وہ معاوق کے مقابلے میں شمار ہو گا۔

اور امام نے کہا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ جو جسم قلیل البیل ہے اور جس جسم
میں میل موجود نہیں ہے دونوں سرعت میں مساوی ہوں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ عائق
میل قلیل ہو۔ اور ایسا کیوں نہ ممکن ہو کہ عائق ضعف میں اس درجہ کو پہنچا ہوا ہو کہ ایس کی معاوقت
کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو جس طرح پر کہ پانی کے قطرات جب نازل ہو رہے ہوں اور گزرت سے نازل
ہو رہے ہوں تو وہ پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں موثر ہوتے ہیں ورنہ ایک قطرہ پانی کا کوئی اثر ہی
نہیں ہوتا۔

تشریح

قولہ یکن ان یقال: ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت ثلثہ زمانہ کے کسی معین مقدار کا
اور تو مسافت کی کسی معین مقدار کا تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ ہم قطع النظر عن المعاد: گویا شارح نے خاص حرکت، خاص مسافت اور محرک مخصوص قسری کی
وجہ خاص حرکت، خاص مسافت اور مخصوص من الزمان کا تقاضہ بیان کر کے خوش ہو گئے کہ میں نے
فلاسفہ کا قول رد کر دیا۔ حالانکہ اوپر فلاسفہ کا اصول مطلق حرکت، مطلق مسافت اور مطلق زمان
سے متعلق تھا کہ مطلق حرکت، معین زمانے یا معینہ مسافت کا تقاضہ نہیں کرتی۔ اور لیکن ان یجاب
کے جواب سے جو نظریہ پیش کیا گیا وہ خاص حرکت کا ہے نہ کہ مطلق حرکت کا۔ لہذا دونوں میں کوئی
تباہی نہیں ہے۔ نیز اس سے اوپر کا قول رد نہیں ہوتا۔

قولہ باناء المعاد: یعنی معاوق کی مقدار کے برابر ہو گا لہذا زمانے کا متعینہ مقدار میں شریک
ہونا اور معاوق کے مطابق کی زیادتی ثابت ہو گئی۔

قوله الا اذا: عدم الميل اور قلیل الميل کی سرعت کے مساوی ہونے میں اس وقت استحالة لازم آئے گا جب کہ قلیل الميل حرکت سے مانع ہو۔

قوله تتنازل: شارح اس دعویٰ کو ایک مثال سے ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی کے قطرے جب بغیر مقدار میں اوپر سے نیچے کرتے ہیں تو اس کی وجہ سے سورخ پتھر میں ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف ایک قطرے سے پتھر پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ قلیل الميل بے اثر ہو سکتا ہے۔

وهذا المحال انما لزم من فرض تحركات ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا ومن فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عدلهم الميل الى زمان ذي الميل الاول وانما لم يتعوض عن الحركة الجسمين الاخيرين بالنسبة الى خلاف جهة ميلهما ولا لاجتماع الامور المذمومة اذا الاول مشاهد لا يتأتى انكاره واستحالة الثاني مبنية على التناقض بين الامور المجتمعة وهو منتف مہنا بالنظر وشرکین فرض الميل على النسبة المذمومة ممكن فيمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقلیدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية،

ترجمہ

اور یہ محال اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں بالکل میل نہیں اس کو فرض کیا گیا ہے۔ یا پھر اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ ایسے میل کو فرض کیا گیا ہے جس کی نسبت میل اول کی جانب وہی ہے جو عدم الميل کے زمانے کی نسبت ذی میل اول کے ساتھ ہے۔ اور مصنف نے اخیر کے دونوں جسم کی حرکت قسم کی وجہ سے جو ان کے طبعی میل کے خلاف واقع ہو اس کو ذکر نہیں کیا اور نہ ان امور مذکورہ کے اجتماع کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ پہلی صورت تو بالکل مشاہدہ ہے۔ اس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اور دوسری صورت کا استحالة اصل میں امور مذکورہ کے مابین منافات پر موقوف ہے اور یہ منافات بداہتہ منتفی ہے۔ البتہ مذکورہ نسبت کے مطابق میل کا فرض کر لینا ممکن ہے۔

اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ میل کے مراتب کی نسبت باعتبار شدت و ضعف کے اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود عددی ہیں اور ایک زمانے کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف مقداری

ہے۔ اور اقلیدس نے اس پر بیان قائم کیا ہے کہ جائز ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار کے ساتھ موجود ہو مگر یہ نسبت عددی نسبت میں نہ پائی جاتی ہو۔

تشریح

قولہ هذا لالحال: یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل کا سرعت میں برابر ہونا۔
قولہ الی زمان ذی المیل الاول: عبارت میں کافی الجھاؤ ہے۔ یہاں دو چیزیں متعین کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ چیز جس میں کوئی میل نہیں ہے جس کو عدیم المیل کہتے ہیں۔ ثانی یہ کہ میل ثانی جو میل اول کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جس میں مانع قلیل ہے اور اس کی اور عدیم المیل کی نسبت سرعت مساوی ہے یعنی مغروضہ ایک ساعت اور اس مساوات سے استحالة لازم آتا ہے۔
قولہ الی خلاف جهتہ: یعنی قلیل المیل میں قاسر کی وجہ سے خلاف طبع حرکت فرض کریں۔ جو مشرق کی جانب میں ہو۔ اور کثیر المیل میں خلاف طبع قاسر کی وجہ سے حرکت مغرب کی طرف ہو۔ متن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

قولہ لا لاجتماع: اپنے مذکورہ امور ثلثہ کے اجتماع کی بھی صورت ذکر نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ ایسا جسم فرض کرتے جس میں حرکت ہے اور کوئی میل معاوق نہیں ہے۔ یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل والا جسم یعنی میل منیف داسے جسم کی حرکت۔ اسی طرح میل کثیر داسے جسم کی حرکت جو دونوں میلوں کے خلاف قاسر کی وجہ سے حرکت صادر ہو رہی ہے۔ مصنف نے اس کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ اذا الاولیٰ: ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پہلی چیز تو مشاہدہ سے ثابت ہے اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی مناظر مجادلہ پر تل جائے تو قانون غلغولہ مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو بڑی گنجائش ہے۔ مگر یہاں اس محقق کی بات ہے جو مسائل کو دلیل سے سمجھنا چاہتا ہے۔ اس نے اس میں کسی انکار کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ علی النسبة المذكورة: اور ممکن وہ ہے جس کے فرض کرنے سے کوئی استحالة لازم نہ آئے۔

قولہ یکن ان یقال: مشاہدہ یہاں سے میل مذکور کو فرض کرنے پر منع وار کرتے ہیں اور امکان کو باطل کرتے ہیں۔

قولہ نسبة مراتب: یہ بحث سمجھنے سے قبل یہ سمجھیں کہ نسبت کی دو قسم ہے۔ ایک نسبت عددی دوسرے نسبت مقداری۔ نسبت عددی ان دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن کا عاَد مشترک ہو۔ یعنی ان دونوں میں مشترک طور پر کوئی ایسی چیز پائی جائے کہ اس کو دونوں سے بار بار جدا کریں تو دونوں چیزیں ختم ہو جائیں۔ مثلاً واحد ایسا عدد ہے جو دو کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اگر واحد کو کسی عدد سے یا مذکورہ دونوں عدد سے الگ کر دیں تو ایک ایک کر کے دونوں

عدد ختم ہو جائیں گے یہ نسبت عدد میں بالذات ہوا کرتی ہے اور اس کے بعد دو میں بالواسطہ ہوتی ہے مثلاً پانچ آم ہیں ۱۰ اور دوسری طرف چھ آم ہیں ۱۰ ان دونوں میں واحد مشترک ہے۔ دونوں عدد میں سے ایک ایک کر کے نکالتے جاؤ تو دونوں یکے بعد دیگرے ختم ہو جائیں گے تو پہلے تو عدد ختم ہوگا اس کے ضمن میں پھر آم بھی ختم ہوگا۔

دوسری قسم نسبت مقدار یہ ہے۔ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن میں عا د مشترک نہ ہو جیسے اجسام اور ان کی وہ مقدار جو ان میں متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم غیر نہایت مرتبہ میں قابل تقسیم ہے۔ اس لئے دوسروں میں کوئی ایسی مشترک مقدار نہیں نکال سکتی جس کو بار بار نکالنے سے مقدار ختم ہو جائے۔

اس تہید کے بعد اصل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ اور شارح کا اعتراض سمجھیں۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بعض میل کی نسبت دوسرے بعض میل کی طرف کبھی عددی ہوتی ہے۔ کیونکہ میل کی نسبت اس کے محل کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو چونکہ میل کے محل یعنی جسم کے اندر غیر متناہی تقسیم کے قابلیت ہوتی ہے اس لئے اس جگہ نسبت عددی نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ اگر یہ اعتبار کر لیا جائے کہ جسم کے اجزاء کو عدد عارض ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے نسبت عددی بھی صادق آسکتی ہے۔

اب میل کو نیچے میل بھی عدد عارض ہو سکتا ہے لہذا نسبت عددی بھی عارض ہو سکتی ہے مثلاً جس طرح ایک جسم دوسرے جسم کا نصف، ثلث اور ربع ہو سکتا ہے اسی طرح اس جسم کے میل میں بھی یہی نسبت یعنی ثلث، ربع اور نصف وغیرہ ہوگی۔ اس کے برخلاف زمانے میں نسبت عدد قائم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت ہوتا ہے اور حرکت اور زمانہ دونوں متصل ہوتے ہیں اور دونوں غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں۔ اس لئے حرکت اور زمانہ میں کوئی عارضی کا پایا جانا تو دونوں میں مشترک ہو نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ زمانے میں نسبت مقداری صمدی تو موجود ہے مگر نسبت عددی نہیں پایا جاتی۔ چنانچہ اقلیدس نے نسبت مقداری کے بارے میں کہا ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار سے ایسی نسبت ہو سکتی ہے جو نسبت عددی میں نہ ہو۔ لہذا میل کو زمانے کی نسبت پر فرض کرنا ممکن نہیں ہے لہذا شق ثانی باطل نہیں ہوتی۔

فهذا المحال انہا لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا
تحركا قسريا فيكون محالا۔ ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه
مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة لا تقتضي الاثرين
المتنافيين هذا خلف فيه نظر لانا لا نسلم المناقاة بين الميل المستقيم

والمستدیر لاجتماعهما فی الکرة المدحرجة وما قبل من ان الميل المستقیم یقتضی توجه الجسم الی جهة والمستدیر یقتضی صفاً عنها ممنوع اذ -
المستدیر لا یقتضی التوجه لانه یقتضی الصرف ولکن سلم المناقاة فیجوز ان یقتضی الطبیعة الواحدة اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین ،

ترجمہ

پس یہ محال اس جسم کی جس میں بالکل میل نہ ہو حرکت قسری فرم کرنے سے لازماً آیا ہے۔ پس محال ہوگا۔

اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبداء نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو غرور طبیعت فکیہ واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہم میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات نہیں تسلیم کرتے۔ اس لئے کہ دونوں اس کمرہ میں جمع ہیں جو گولائی میں حرکت کرتا ہو۔

اور وہ جو کہا گیا کہ میل مستقیم جہت کی جانب جسم کی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور میل مستدیر اسکی واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نہیں مانتے کیونکہ مستدیر توجہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا نہیں کہ وہ واپسی کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور اگر کسی درجہ میں منافات مان بھی لیں تو ہو سکتا ہے کہ طبیعت واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضہ کرتی ہے دو ایسے اعتبارات جو ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔

تشریح

قولہ فیکون محالاً: اس وجہ سے کہ اگر ممکن ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا۔ لہذا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں اگر میل مستدیر کا مبداء ہوگا تو فلک میل کو خارج سے بھی قبول نہیں کر سکتا اور یہی ان کا مطلوب تھا۔

قولہ هذا خلف: ماتن نے دعویٰ کیا کہ چونکہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے اس لئے اس کی طبیعت میل مستقیم کا مبداء نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ طبیعت واحدہ فکیہ توصف واثرات کے قابل ہو جائے گی اور یہ باطل ہے۔

قولہ فیہ نظر: یعنی میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات کو ہم نہیں مانتے۔ اور نہ ہی اس کو مانتے ہیں کہ جس جسم میں میل مستدیر ہوگا اس میں میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے۔ یا باطل ہے۔ قولہ المدحرجة: جیسے پیادائرہ بناتا ہو اگھومتا ہے۔ چونکہ استدارہ میں گھومتا ہے اس لئے حرکت مستدیرہ پائی گئی اور توجہ من جہت الی جہت ہے اس لئے حرکت مستدیرہ بھی پائی گئی۔ لہذا کہ مدحرجہ میں دونوں قسم کی حرکتیں جمع ہو جاتی ہیں جو دونوں کے منافی ہونے کے منافی ہے۔

فصل

فی ان الفلک لا یقبل الکون والفساد

وہا یطلقان بالاشتراك علی معنیین علی حدوث صورتہ نوعیہ وزوال
اخری وعلی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ہننا ہوا الاول
والخرق والالتیام ای افتراق الاجزاء واقترانہا اما انہ لا یقبل الکون و
الفساد فلانہ محدود الجہات ولا شئی من محدود الجہات یقبل الکون و
الفساد اما الصغری فقد مر تقریرہا واما الکبری فلان کل ما یقبل الکون
والفساد فلصورۃ الحادثة حیث طبعی ولصورۃ الفاسدۃ حیث آخر طبعی
لہا بینا ان کل جسم فلہ حیث طبعی ہذا الادل علی ان یکون الحیز الطبعی
للسورۃ الحادثة غیر الحیز الطبعی للصورۃ الفاسدۃ بل ہو موقوف علی
ان الحیز الواحد لا یقتضیہ طبیعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع
لان الامور المتخالفۃ بالنوع جائز ان یشتراک فی لانہم واحد

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک کون و فساد کو قبول نہیں کرتا

ادبہ دونوں بالاشتراك دو معانی پر پورے جاتے ہیں۔ ایک صورت نوعیہ کے حدوث اور
دوسرے کے زوال پر۔ دوسرے وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود پر۔ مگر یہاں اول معنی
مراد ہے۔ اور نہ خرق و التیام کو یعنی اجزاء کے باہم ملنے یا جدا ہو جانے کو۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ
فلک کون و فساد کے قابل نہیں ہے تو اس لئے کہ فلک محدود جہات ہے اور کوئی محدود جہات
کون و فساد کو قبول نہیں کرتا۔ بہر حال صغریٰ کا بیان تو اس کا بیان گندہ چکے ہے۔ اور بہر حال کبریٰ
تو اس لئے کہ جو چیز کون و فساد کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی صورت حادثہ کے لئے چیز طبعی ہوتا
ہے اور صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ ہر جسم کے لئے
چیز طبعی ہے۔ ادبہ قول اس بات پر دال نہیں ہے کہ حادثہ کے لئے چیز طبعی اور ہے اور صورت

فاسدہ کے لئے اور ہے۔ بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ چیز واحد کا دو مختلف طبیعتیں تقاضا نہیں کرتیں اور ممنوع ہے۔ کیونکہ وہ امور جو نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں جائز ہے کہ ایک لازم میں دونوں شریک ہوں۔

تشریح

تو کہ فصل: چونکہ اس فصل میں دو مطلب بیان کئے ہیں۔ مگر ان دونوں کا بیان اس پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا اور یہ کہ فلک میں میل مستقیم کا مبدأ نہیں ہوتا۔ اس لئے گذشتہ فصل میں پہلے ان کو بیان کر دیا۔ اور اب یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کون و فساد کے قابل نہیں۔

چونکہ اس فصل میں چار چیزیں بیان کی جاتیں گی۔ اول یہ کہ فلک کون کے قابل نہیں۔ دوم یہ کہ فساد کے قابل نہیں۔ سوم یہ کہ خرق کے قابل نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ التیام کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں صرف دو چیزیں بیان کی جاتیں گی۔ لیکن اگر اس پر غور کریں کہ ایک بیان کون و فساد سے متعلق ہے اور دوسرا خرق و التیام سے متعلق ہے۔ تو شمار میں دو ہی رہ جاتیں گے۔

تو کہ لایقتضیہ: کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صورت فاسد و حادثہ دونوں مختلف بالنوع ہونے کے باوجود چیز طبعی ایک ہو۔

تو کہ وهو ممنوع: یعنی یہ ممنوع ہے کہ چیز واحد کو دو مختلف بالنوع طبعاً تقاضا نہیں کرتیں۔ تو کہ جائز ان تشترک: خواہ یہ امر مشترک عام ہو جیسے کروی ہونا۔ جس کا تمام افلاک تقاضا کرتے ہیں۔ یا امر مشترک خاص ہو جیسے معلول واحد غرضی۔ کیونکہ یہ امر خاص ہے جس کا ہر وہ علت تقاضا کرتی ہے منفعل اور معلول پر علی سبیل البدلیت وارد ہونے والی ہو اور یہ فلاسفہ کے یہاں عام ہے۔ یا مثلاً بسائط عنصریہ اور افلاک مختلف بالنوع ہیں مگر کروی ہونے کا تقاضا کرنے میں مشترک ہیں۔

وکل ما ہذا شانہ ای ما یکون لصورۃ الحادثۃ حیز طبعی و لصورۃ تہا الفاسدۃ حیز اخر طبعی فہو قابل للحرکۃ المستقیمۃ لان الصورۃ الکائنۃ اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیماً الی حیزہا الطبعی وان حصلت فی حیز طبعی فالصورۃ الفاسدۃ کانت قبل الفساد حاصلۃ فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیماً الی حیزہا الطبعی مہنا بحث اذ المبدأ

لا حیزلہ معنی المکان ولا یصلہ حملہ ہنہا علی المعنی الاعظم منہ ،

ترجمہ

اور جس کی شان یہ ہو، یعنی جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک چیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہو۔ تو وہ حرکت مستقیمہ کے قابل ہے۔

اس لئے کہ صورت کا تہ (حادثہ) یا چیز طبعی میں حاصل ہوگی یا چیز غریب میں۔ پس اگر وہ چیز غریب میں حاصل ہوگی تو میل مستقیم کا تقاضہ کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف (جانے کے لئے) اور اگر وہ چیز طبعی میں حاصل تھی تو صورت فاسدہ فسادے قبل چیز غریب میں حاصل تھی، تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے۔ مذکورہ دلیل میں اعتراض ہے۔ اس وجہ سے کہ معدوم کے لئے مکان کے معنی میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس کا دلیل میں عام معنی پر حمل کرنا درست نہیں ہے۔

تشریح

تو لہ کل ما هذا اشارة : لہذا قیاس اس طرح مرتب ہو گیا کہ ہر وہ شے جو کون و فساد کے قابل ہے اس کی صورت حادثہ اور صورت فاسدہ کے لئے دو چیز طبعی الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور جس کی صورت فاسدہ اور حادثہ کے لئے دو چیز طبعی ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی لہذا فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

تو لہ نکات تحقیقی : یعنی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے جہت کی طالب ہوگی اور توجہ الی الجہت حرکت مستقیمہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

تو لہ الی حیزھا الطبعی : حالانکہ یہ ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہوتا۔ اور یہاں یہ بات لازم آتی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

تو لہ المعنی الاعظم : استدلال میں اختصار ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ چیز کے دو معنی ہیں۔ اول چیز بمعنی مکان۔ دوم وہ معنی جو عام ہیں اور مکان کو بھی شامل ہیں۔ اور وضع و محاذات کو بھی شامل چیز کہا جاتا ہے۔ اگر چیز بمعنی مکان اس جگہ مراد ہو تو مصنف کا لفظ "فی" لانا غلط ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا۔ اما ان تحصل فی چیز طبعی او فی چیز غریب "اس کا معنی ہے کہ چیز مکان کے معنی میں ہے اور "فی" کا لفظ ظرفیت کو چاہتا ہے۔ اور ظرف اپنے مظهر و کو اپنے احاطہ میں لئے رہتا ہے تو اب لازم یہ آیا کہ فلک اپنے ظرف سے گھرا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو خود ہی محیط ہے۔ لہذا چیز بمعنی مکان مراد لینا درست نہیں ہے۔

تو لہ المعنی الاعظم منہ : مطلب یہ ہے کہ اس جگہ چیز کا معنی ثانی مراد لینا اور یہ کہنا کہ چیز نام ہے وضع و محاذات کا، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ماتن نے جو لفظ "فی" کہا ہے وہ ظرفیت کا معنی دیتا ہے عروض کے معنی میں نہیں آتا۔ جب کہ وضع و محاذات فلک کو عارض ہوتی ہے۔

واما انه لا يقبل الخرق والالتیام فلان ذلك ايضا يتبادر منه الحصول
 الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك بل هما يستلزمان
 لهما انما حصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك والفلك لا يقبل الحركة
 المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتیام وقد مر ان المراد بهما هي الحركة
 الابدية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لابد للخرق والالتیام
 من افتراق الاجزاء واقتراحها المستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة
 او مستديرة فالخرق والالتیام اما ان يكون بالمستقيمة منها او
 المستديرة وهما محالان اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة
 المستقيمة

ترجمہ

اور ہر حال یہ کہ فلك حرکت والتیام کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ بھی اس
 سے ذہن میں یہ آتا ہے کہ کون و فساد کا حصول حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے۔
 حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اس لئے لازم ہیں۔ حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوتا
 ہے۔ فلك کے اجزاء کو۔ اور فلك حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس وہ خرق والتیام بھی قبول
 نہیں کرے گا۔ اور (فصل ثانی میں) مذکور ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت اینیہ ہے۔ لہذا
 بعض حضرات نے جو تکلف فرمایا ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خرق والتیام کے لئے اجزاء کا
 افتراق اور ان کا اقتران ضروری ہے۔ اور یہ دونوں افتراق و اقتران تقاضہ کرتے ہیں حرکت
 کا اور حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ پس خرق والتیام یا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوں
 گے یا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالانکہ یہ دونوں محال ہیں۔

تشریح

قولہ لا يقبل: یہاں سے ماتن اس فصل کے دوسرے مقصد کو بیان کرنا چاہتے ہیں
 خرق نام ہے شے کے اجزاء کا ایک دوسرے سے منقطع ہو جانے کا۔ اور التیام نام
 ہے اس کے برعکس کا یعنی ان اجزاء کا ایک دوسرے سے مل جانا۔ فلك ان دونوں کے بھی قابل نہیں
 قولہ ايضا: جس طرح کون و فساد شے کا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح خرق والتیام
 بھی حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قولہ وليس كذلك: یعنی یہ کہ ان دونوں کا حصول حرکت مستقیمہ کے لئے سبب ہے ایسا نہیں
 بلکہ یہ دونوں حرکت مستقیمہ کے لئے لازم ہیں۔

قولہ يتبادر منه: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب شائع دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ
 لفظ ايضا سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح خرق والتیام حرکت مستقیمہ کی وجہ سے ہوتے

ہیں، اسی طرح کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کون و فساد کا سبب حرکت مستقیمہ نہیں ہے بلکہ کون و فساد حرکت مستقیمہ کے لئے مستلزم ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت ہوگا جب کہ بار اس جگہ سبب کے لئے ہو۔ اور اگر ملا بہت کیلئے ہے تو یہ معنی ہوگا کہ خرق والقیام حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں جس طرح کون و فساد حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں۔ اور ملا بہت کا معنی سبب بھی ہے اور غیر سبب بھی۔ لہذا بار کو غیر سبب کے لئے مانا جائے تو کون و فساد کے لئے حرکت مستقیمہ کا سبب ہونا لازم نہ آئے گا۔ لہذا اعتراض نہ ہوگا۔

تو لا الحکمة الاینبیہ: حرکت فی الامین توجہ الی الجہت ہو یا ضروری نہیں کیونکہ حرکت اینبیہ نام ہے اس حرکت کا جو این میں بدل جائے خواہ حرکت مستقیمہ پر واقع ہو یا خط منحنی پر۔

اما الاول فلما بینا ان الفلک لا یقبل الحركة المستقیمة واما الثانی فلما بینا الخرق والالتیام بالحركة المستدیرة بان یتحرک بعض الاجزاء علی الاستدائر فی جهة ویتحرک البعض الآخر فی جهة اخرى مخالفة للاولی واولیسکن لکن هذه الافاعیل المختلفة مستحیلة علی الفلک لانها لو وجدت لكانت اما طبعیة او قسریة او ارادیة والکل محال اما الطبعیة فلان الفلک ذو طبعیة واحدة لا یقتضی الاشیاء واحد ا غیر مختلف واما القسریة فلما تقر عند همرانه لا قاسی هتاک واما الارادیة فلان الفلک لبساطته عادم للالات الجسمانیة المختلفة التي بواسطتها تصد مراتک الافاعیل المختلفة عن النفس الفلکیة بالاراداة،

ترجمہ

بہر حال اول تو جیسا کہ بساطت فلک کے بیان میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ خرق والقیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ بایں صورت کہ فلک کے بعض اجزاء حرکت مستدیرہ پر ایک جہت میں حرکت کریں۔ دوسرے بعض دوسری جہت کی طرف حرکت کریں۔ جو پہلی جہت کے مخالف ہو۔ یا ساکن رہیں گے۔ لیکن یہ مختلف قسم کے افعال فلک میں محال ہیں کیونکہ اگر یہ افعال مختلف پائے گئے تو طبعیہ ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر ایک محال ہے۔ بہر حال طبعیہ تو اس لئے کہ فلک ایک طبعیت والا ہے جو صرف شے واحد کا تقاضہ کرتی ہے جو مختلف نہ ہو۔ اور بہر حال قسریہ تو جیسا کہ ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ عالم فلک میں کوئی تقاضہ نہیں ہے۔ اور بہر حال ارادیہ تو اس لئے کہ اس کے

بسیط ہونے کی وجہ سے آلات مختلفہ جسمانیہ کا عادم ہے۔ جن کے واسطہ سے یہ افعال مختلفہ نفس فلکی سے ارادۂ صادر ہوں۔

تشریح

قولہ اما الاول: یعنی خرق والقیام کا حرکت مستقیمہ کے سبب سے محال ہونا۔
قولہ فلہا بینا: جس فصل میں ہم نے فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ اما الثانی: یعنی خرق والقیام کا فلک کے لئے حرکت استدیرہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ الا فاعیل: کہ ایک جز ایک جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسری مخالف جہت کی جانب توجہ کرے یا پھر ساکن رہے۔ یہ مختلف افعال فلک میں محال ہیں۔

قولہ اما طبعیۃ: یعنی طبیعت کے تقاضے سے یہ مختلف افعال فلک سے صادر ہوں گے۔

قولہ اما قسریۃ: یعنی کسی ایسی قوت قسری کی وجہ سے مختلف افعال صادر ہوتے ہوں جو طبیعت فلک سے خارج اور فلک میں موثر ہو۔

قولہ اما ادیتہ: یعنی اس قوت کی بدولت یہ مختلف افعال صادر ہوں جو نفس فلکی کے نام سے فلک میں موجود ہے۔

قولہ شینا واحدا: جب فلک کی طبیعت ایک ہے اور وہ بھی صرف ایک چیز کو چاہتی ہے جس میں مختلف تقاضے ہیں تو پھر مذکورہ مختلف افعال طبیعت فلک سے کیونکر صادر ہو سکتے ہیں کہ ایک جز کسی جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسرے مختلف جہت کی جانب حرکت کریں یا پھر ساکن رہیں۔
قولہ عادم: یعنی فلک میں ایسے آلات جسمانیہ مختلفہ معدوم ہیں جیسے انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں۔ مثلاً قوت سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لاسہ وغیرہ۔

قولہ بالا ارادۃ: لہذا ان مختلف افعال کا فلک سے صادر ہونا ارادۂ محال ہے۔ تو خرق والقیام کو قبول کرنے کی دو ہی صورت فلک میں تھی اور وہ باطل ہو گئی لہذا ثابت ہوا کہ خرق والقیام باطل اور محال ہے۔ حالانکہ نصوص شرعیہ میں ان کے زوال و فنا کے متعلق دلائل قاطعہ موجود ہیں۔ ان فلسفیانہ مخترعات سے قدامت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور بالآخر سب کو فنا ہونا ہے۔

فصل

فإن الفلك يتحرك على الاستدائر دائماً

لان الحركة الحافظة للزمان ای التي كان الزمان مقدراً لها إيمان
تكون مستقيمة أو مستديرة، قد علمت ان الحركة المستقيمة في عرفهم

ہی الحركة الابدية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولاشك ان
الترديد بينهما غير خاص لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان
حركة كمية او كيفية والملائم بكلامه فيما بعد ان يحمل الحركة
المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصير حينئذ مجال المناقشة
في الحصر اوسع

فصل

اس بیان میں کہ فلک حرکت کرتا ہے گولائی میں ہمیشہ،

ترجہ
اس نے کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے یعنی وہ حرکت جس کے لئے زمانہ مقدار
ہے۔ تم جان چکے ہو کہ حرکت مستقیمہ ان کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت ایسیہ کا نام
ہے حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کا نام ہے اور اس میں شک نہیں کہ دونوں کے درمیان تردید کرنا
حاضر نہیں ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ جو حرکت زمانے کی محافظ ہے، حرکت کیسہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو
اور مصنف کے آنے والے کلام میں سے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو معمول کیا جائے اس حرکت
پر جو خط مستقیم پر واقع ہے اور اس صورت میں اختلاف میدان کی دست زیادہ ہو جائے گی۔

تشریح
قولہ فصل : اس دعویٰ کے بیان میں یہ فصل ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ
دائمی طور سے ثابت ہے۔ مگر چونکہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا دائمی ہونا
اس بات پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلک آفات سے محفوظ ہے اس لئے اس
سے پہلی دائی فصل میں فلک کے لئے کون و فساد اور خرق والیام کے لئے قابلیت کو محال ثابت
کر کے ٹکرایہ ثابت کر دیا کہ فلک آفات سے محفوظ ہے لہذا اب اس کے مطابق یہ دعویٰ کرنا
آسان ہو گیا کہ فلک ہمیشہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور اس میں کبھی توقف نہیں ہوتا جو حرکت
دوائی ہوگی۔ تو یہ کائنات فلک دائمی ہوگی۔ اسی کے ساتھ جو افلاک اس کے زیر اثر ہیں وہ
بھی دائمی ہوں گے۔

قولہ الحافظة : حرکت کے حافظ للزمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سابق میں یہ ثابت ہو چکا
ہے کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہے تو چونکہ مقدار شے کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا زمانہ حرکت
کے ساتھ قائم ہوگا۔ جب زمانہ قائم یا حرکت ہوگا تو حرکت اس کے لئے محل واقع ہوگی اور جب
محل واقع ہوگی تو اس کے لئے محافظ ہوگی کیونکہ ہر محل اپنے حال کا محافظ ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا

کہ حرکت زمانے کی محل اور اس کی محافظ ہے۔

قولہ المستند بقرۃ: شرح اس موقع پر اپنی سابقہ وضاحت کو دوبارہ بیان کر رہے ہیں کہ حرکت مستقیمہ مطلقاً حرکت اینیہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر علی سبیل التدریج کو حرکت اینیہ کہا جاتا ہے جس میں نہ مستقیمہ کی قید ہے نہ مدحر جہ کی، لہذا دونوں ہی کا نام حرکت اینیہ ہوگا۔

قولہ والمستند بقرۃ: اس میں جسم دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اپنے مکان سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اسکی وضع بدلتی رہتی ہے۔ نیز ماتحت کے لحاظ سے محاذات میں تبدیل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حرکت مستدیرہ وہ حرکت ہے جس سے جسم متحرک کی نسبت اپنے ماتحت یا مافی البون کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے یا خارج کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے مگر جسم اپنے مکان میں برقرار رہتا ہے قولہ علی الخط المستقیم: کیونکہ بعد غیر متناہی اسی وقت ہوگا جب کہ خط مستقیم لا الی نہایت تمتد ہوگا اور یہ امتداد حرکت مستقیمہ علی خط مستقیم کا ہی ہو سکتا ہے۔

قولہ اوسم: اس نے کہ حرکت کیہ اور کیفیہ کے علاوہ ایک تیسری حرکت اور بھی ہے وہ مع حرکت حول الشیء ہے۔ لہذا دو میں حصر باطل ہو گیا۔ بالفاظ دیگر اس میں حصر باطل کرنے کی گنجائش مزید محل آئے گی یہ اس وقت ہوگا جب کہ حرکت مستقیمہ کو تو معنی لغوی پر محمول کیا جائے اور حرکت مستدیرہ کو حرکت وضعیہ پر محمول کیا جائے تو یہ حصر مناقضہ مزید وسیع ہو جائے گا۔ یعنی احتمالات دو سے زائد محل آئیں گے۔ اور اگر ان دونوں حرکت کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے تو حصر درست ہو جائے گا۔ کیونکہ حرکت مستدیرہ کے لغوی معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں جو حرکت مستقیمہ سے خارج ہوگی وہ مستدیرہ میں داخل ہو جائے گا۔ تو حصر میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

لجائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ ايمان تذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والالزام وجود بعد غير متناهية وهو المسافة لا الحركة اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة، و لاسبيل الى الثاني لانها لو راجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الاتصال حال الوصول فلولا لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول قيل عليه لان سلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول

بل هو معدا للوصول كالحركة فلا يجب بقائه مع المعلول ،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے کہ حرکت مستقیم ہو اس لئے کہ مستقیم اس وقت یا غیر منہای تک جلتے گی یا واپس لوٹ کر آئے گی اول صورت باطل ہے ورنہ بعد غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور وہ مسافت ہے حرکت نہیں ہے اس لئے کہ حرکت موجودہ بعد نہیں ہے۔ اور جو حرکت بعد شمار ہوتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اگر وہ لوٹے گا تو البتہ کسی طرف پر منتہی ہو گا یعنی رجوع سے قبل۔ لہذا وہ سکون کا تقاضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے۔ کیونکہ جو میل موصل ہے اس طرف کی جانب وہ وصول کی حالت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصول کی حالت میں ایصال کرتا ہے لہذا اگر وہ حالت وصول میں موجود نہ ہو گا تو محال ہو گا کہ وہ فعل ایصال کا انجام دے سکے اس دلیل پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ میل وصول کا فاعل ہے تاکہ اس کے وجود کو حالت وصول لازم ہو۔ بلکہ وہ حرکت کے مانند وصول کے لئے معد ہے لہذا معلول کے ساتھ اس کا بقا واجب نہیں ہے۔

تشریح

قولہ او تخرج : رجوع سے مراد یہ ہے کہ جس جہت میں ابتداء اس کی حرکت ہوتی ہے اسی جہت میں پھر لوٹ آئے۔

قولہ وجود بعد غیر متناہیہ : اور انہوں نے غیر متناہی بعد کا وجود برہان سلی سے باطل کر دیا ہے تو لازم باطل ہے لہذا ملزم وہی لای نہایہ حرکت کا وجود بھی باطل ہو گا۔

قولہ لاسبیل الی الثانی : یعنی حرکت کا ایک جہت سے شروع ہو کر اسی جہت کی طرف لوٹنا۔ قولہ لکانت تنہی : اس کی صورت یہ ہے کہ حرکت مستقیم ایک جہت سے شروع ہوئی ادا آئے پہنچ کر پھر لوٹ آئے۔ تو اس رجوع کرنے سے قبل حرکت ذہاب کی کسی حد تک پہنچ کر ختم ہو جائیگی پھر جب حرکت ذہاب ختم ہو جائے گی تو معمولی سکون اور وقفہ ہو گا اس کے بعد پھر حرکت مستقیم کا رجوع شروع ہو گا

قولہ فاعل الوصول : یعنی قوت موصلہ جسم کو حد پر پہنچانے کا فعل انجام دیتی ہے اور قوت میلیہ موصلہ اس کا فاعل واقع ہوتی ہے۔ حتی کہ ضروری ہو اس کا وصول کی حالت میں موجود رہنا۔ بلکہ جسم حد پر پہنچ بھی جائے اور قوت میلیہ موصلہ بحالت وصول موجود نہ ہو۔ ممکن ہے۔

قولہ معد : اور معد اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے وجود اور عدم کا شے کے وجود اور عدم میں دخل ہو۔ جس طرح جمعہ کا دن معد ہے شنبہ کی آمد کے لئے۔ اسی طرح شنبہ کا وجود میں آنا

موقوف ہے اس بات پر کہ یوم جمعہ وجود میں اگر ختم ہو جائے۔ تب شنبہ کا دن موجود ہوگا، تو گویا یوم جمعہ کا عدم بعد الوجود علت ہو ایوم شنبہ کی آمد اور اس کے وجود کے لئے۔
 لہذا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں میل موصل وجود میں اگر جسم کو فعل حرکت جسم متحرک کر دے اور جب جسم انتہاء کو پہنچ رہا ہو اس وقت وہ قوت معدوم ہو جائے اور جسم حسب سابق حرکت کر کے حد پر پہنچ کر رک جائے۔
 تو کہ فلا یجب : اور جب معد کا مطلوب کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کا اپنے معلول کے ساتھ باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر میل موصل کو علت معدہ مان لیا جائے گا تو مذکورہ استحالہ لازم نہ آئے گا۔

وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل
 یعنی اللا وصول لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في
 الجهة اور عليه الامام باننا لانسلم الاستحالة المذكورة اقول كلاما
 مبني على ان الميل مبدا المدافعة ولعلم اسرادوا بالميل ههنا نفس
 المدافعة فانه قال يطلق عليها ايضا ولا شبهة حينئذ في تلك الاستحالة
 قال الشيخ لا تصح الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان
 يكون شي فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا
 تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى الاسفل البتة بل فيه مبداء
 من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق -

ترجمہ

اور جب کبھی میل موصل موجود ہوگا۔ تو ایسا میل موجود نہ ہوگا جو غیر موصل ہونے کا تقاضا کرے۔ یعنی لا وصول ہوگا۔ اس لئے کہ دو ذاتی میلوں کا اجتماع محال ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں۔ جہت کے مقابلے میں۔
 اس پر امام نے اعتراض کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استحالہ کو ہم نہیں تسلیم کرتے۔ میں کہوں گا کہ مصنف کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل مبداء مدافعت ہے اور شاید انہوں نے یہاں پر میل سے نفس مدافعت مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ میل کبھی ان معانی پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت اس کے محال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔
 اور شیخ نے کہا اس شخص کی بات کی طرف کان نہ لگاؤ جو کہے کہ دو میل ایک ساتھ جمع

ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے اس میں بالفعل ایک جہت کی مدافعت پائی جاتی ہے۔ اور اسی وقت اس سے ہٹنے اور دور ہونے کا بھی میل موجود ہو۔ اور مت گمان کرو کہ وہ پتھر جو فوق کی جانب پھینکا گیا ہے اس میں سفلی کی جانب میل موجود ہے بلکہ اس میں ایک مبداء ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کرے جب کہ عائق زائل ہو جائے۔

تشریح قولہ لاجتماع استحالة: مثلاً دونوں میں کا اول ایک جہت کا تقاضہ کرتا ہو اور دوسرا میل دوسری جہت کا تقاضہ کرتا ہو۔ حالت واحدہ یعنی بحالت وصول جسم الی الحدیث اجتماع محال ہے۔

قولہ اور ادعا علیہ: اس موقع پر امام ابو البرکات نے اعتراف کیا ہے کہ ہم اس استحالة کو نہیں مانتے کہ جسم واحد اور جہت واحد میں دو منفی میل جمع ہو جائیں گے۔ جس کی دلیل امام ابو البرکات کی تائید ملائین القضاة نے یہ دی ہے کہ ایک پتھر جس کو جہت فوق کی جانب پھینکا گیا تو اس پتھر میں دو متضاد قوت جمع ہیں۔ پہلی وہ قوت میل ہے جو پتھر کو تخت کی جانب مائل کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری وہ قوت جو پتھر کو بھینکنے والے کے ہاتھ میں ہے جس نے پتھر میں پھینکنے کا کام کیا ہے۔ اول قوت طبعی ہے۔ دوم قوت قسری ہے۔ نیز اس میں اول قوت طبعی لا وصول کا اور دوسری قوت قسری فعل وصول کو کر رہی ہے اور دونوں ایک وقت میں ایک حالت میں موجود ہے۔

قولہ مبداء المدافعت: وضاحت اس کی یہ ہے کہ میل کے دو معنی ہیں۔ اول یہ کہ میل ایک کیفیت ہے اور یہی علت مدافعت ہے اس کو مبداء مدافعت بھی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفس مدافعت ہے اور امام رازی کا مذکورہ بالا اعتراف اس وقت وارد ہوتا ہے جب کہ میل کا پہلا معنی مراد ہو۔ یعنی مبداء مدافعت ہو۔ کیونکہ مدافعت میں دو چیزوں کی طرف کی علت جمع ہو سکتی ہے۔ مگر حکماء اس جگہ نفس مدافعت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک جسم میں دو مختلف جہتوں کی طرف مدافعت جمع ہو سکتی ہے۔

قولہ لعلمہم: یعنی جیسے مبداء مدافعت مراد لیا گیا ہے اسی طرح نفس مدافعت پر بھی بولا جاتا ہے۔ قولہ لاشبهة: کیونکہ مدافعت بھی ایک فعل ہے لہذا دو مخالف فعلوں کا جمع ہونا محال ہے۔

فالحال الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللادوصول
وکل واحد من المیلین بصفیتی الایصال وانزالہ الوصول الی ای
حادث فی ان لان الوصول وكونه غیر موصل الی لان حال الوصول
ای ما یحدث هو فیہ لو کان زماناً وانقسم فحین ما یکون الجسم

فی احد طرفیه لم یکن واصلا الی الممتی هذا خلف قیل فیہ نظرا لانه ان اراد انه لم یکن واصلا وصولا تاما فلا یحذف ورافیه وان ارادوا وولا فی الجملۃ فمنہم من قال الحد الذی هو ممتی المسافۃ الممتدۃ لا یتکون منقسما فی ذلک الامتداد والا لم یکن الحد بتمامہما حدا فالوصول الیه الی اذ لو کان نہ ما ینیا لکان ذلک الحد منقسما لتعلق الوصول الیه شیئا فشیئا

ترجمہ

ہیں وہ حال جس میں میل وصول پایا جاتا ہے وہ غیر ہے اس میل کا کہ اس میں میل لا وصول پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو میل ایصال اور ازالہ وصول ہر دو صفت کے ساتھ آتی ہے۔ یعنی آن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ وصول اور اس کا غیر موصول ہونا آتی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت وصول یعنی جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اگر یہ زمانہ ہوتا اور تقسیم کے قابل ہوتا تو جس زمانے میں جسم زمانے کے دو جز میں سے ایک کی طرف میں ہو گا۔ وہ ختمی پر پہنچنے والا نہ ہو گا اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں نظر ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے۔ لم یکن واحدا سے وصول تمام مراد لیا ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اگر وصول فی الجملہ مراد ہے تو ہم نہیں مانتے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو سافت مستندہ کی مستنی ہے اس امتداد میں وہ نہیں قسم ہو گی۔ ورنہ حد پورے طور پر حد باقی نہیں رہے گی۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس حد پر وصول آتی ہے کیونکہ اگر وصول الی الحد زمانی ہوتا تو قابل تقسیم ہوتا۔ اس لئے کہ اس حد تک وصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا ہے

تشریح

قولہ لو کان نہ مانا: یعنی یوں تعبیر کریں کہ اس میں کہ جسم وہاں پہنچ رہا ہے وہ زمانہ ہے اور وہ حالت جس میں جسم جدا ہو رہا ہے وہ بھی زمانہ ہے۔ قولہ فلا یحذف ورافیه: اس وجہ سے کہ جسم ابھی بتمامہ داخل نہیں ہوا اور یہ لا وصول فی الجملہ کے منافی نہیں ہے۔ قولہ فمنہم من قال الحد الذی هو ممتی المسافۃ: کیونکہ وصول فی الجملہ تو پایا جاتا ہے لا وصول کہنے کا کیا معنی۔

وکن احوال صیور وراتہ غیر موصول، قیل وایضا قد ثبت ان الوصول الی وھذا یتلزم ان یکون اللہ وصولا ایضا لان رفع الالہ الی انی لا محالۃ وقد یقال ان الانطباق والموازاۃ والمحاذاۃ والتماس

والوصول وامثالها أتيان لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع زوال حد
منها . اني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احدا الجسمين اذا تحركت ومال
الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع الحركة
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مبالا يحصل
الا بالزمان وكذا الحال في جميع ما ذكرنا ،

ترجمہ

ایسا ہی حال ہے اس کے غیر موصل ہونے کا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ بھی ثابت ہے
کہ وصول آتی ہے اور یہ لا وصول کے آتی ہونے کو مستلزم ہے اس وجہ سے کہ
آنی کا رفع آتی ہی ہے لامحالہ۔ اور ان جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں کیونکہ یہ انتہاء حرکت کے وقت
حاصل ہوتی ہے۔ باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زوال زمانی ہے اس لئے کہ زوال نہیں حاصل
ہوتا مگر حرکت کے بعد کیونکہ دو جسموں میں سے کوئی ایک جسم حرکت کرے گا اور انطباق کی طرف
مائل ہو گا دوسرے جسم پر۔ تو اس میں شک نہیں کہ دونوں انقطاع حرکت کے وقت ایک دوسرے
سے منطبق ہوں گے اور یہ انطباق برابر قائم رہے گا لیکن اس کے بعد کہ دونوں میں سے کوئی
ایک حرکت کرے اور حرکت ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بغیر زمانے کے حاصل نہیں ہوتا۔
اور یہی حال تمام مذکورہ چیزوں کا ہے۔

تشریح

قوله اللادصول : اس سے مراد وصول کا زوال یعنی رجوع عن الحدود ہے۔
قوله ما دفع الاذي : اگر آتی ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ رفع
منقسم ہو گیا تو اس سے وصول جس کا رفع کیا گیا ہے اس کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا۔
قوله الموازنة : ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا۔
قوله المحاذاة : ایک شے کا دوسری چیز کے آگے سامنے ہونا۔
قوله التماس : ایک شے کا دوسری شے سے چھو جانا۔
قوله الوصول : ایک شے کا دوسری شے سے مل جانا۔
قوله لانها تحصل : حرکت ختم ہوئی کہ موزا ہی یہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ انتہاء حرکت اور ان امور
کا وقوع اور صدق ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔
قوله ومال الى الانطباق : یعنی وہ دو جسم جو آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا منطبق
ہوں ایک خدات کی صورت میں واقع ہوں۔
قوله انهما : یعنی وہ دونوں جسم جس میں سے ایک دوسرے کی طرف انطباق کے لئے مائل ہو

قوله الا ان يتحرك : دونوں جسم یہاں وہ جسم مراد ہیں جن میں سے ایک جسم دوسرے سے متعلق ہے
قوله لا يحصل : لہذا الانطباق یعنی زوال انطباق بھی زمانی ہوا کیونکہ حرکت کے بعد واقع

ہوا ہے ۔

قوله ما ذكرنا : یعنی موازات ، محاذات ، تماس ، وصول ، مقارنت ، مقابلہ ، انضمام وغیرہ ۔

واذا كان كل واحد منهما اى من الميلين انما واجب ان يكون بين
الانين زمان لا يتحرك فيه الجسم والالزم تعاقب الانين فيكون
الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزئ هي الانات ويلزم منه تركب المسافة
من اجزاء لا يتجزئ لانطباقها اى المسافة على الحركة المنطقية على الزمان
هذا خلف هذا يدل على وجود زمان بين الانين واما انه لا يتحرك
فيه الجسم فلانه لو تحرك فاما الى ذلك الطرف المذکور فيلزم
ان لا يكون للجسم وصول في الان الذي فرضناه ان الوصول او عدمه
فيلزم وجود الميل قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني ،

ترجمہ

اور جب دونوں میں سے ہر ایک آتی ہے تو واجب ہے کہ دونوں آناات
کے درمیان ایسا زمانہ پایا جائے جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تعاقب
آئین لازم آئے گا۔ جس ہو جائے گا زمانہ مرکب اجزاء لا تجزئ سے ، اور وہ آناات ہیں۔ اور اس
سے مسافت کا ترکب لازم آئے گا۔ اجزاء لا تجزئ سے اس کے انطباق کی وجہ سے۔ یعنی مسافت
کے حرکت پر جو کہ زمانے پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ یعنی یہ دلیل دلالت کرتی
ہے آناات کے درمیان زمانے کے موجود ہونے پر۔ اور بہر حال یہ بات کہ جس اس آن میں
حرکت نہ کرے پس اسے کہ اگر جسم حرکت کرے گا تو اس مذکورہ طرف کی جانب حرکت کرے
گا تو لازم آئے گا کہ جسم کا وصول آن میں نہ ہو جس کو ہم نے آن وصول فرض کیا ہے ، یا حرکت
سے ہوگی تو میل کا وجود میل کے پیدا ہونے سے قبل لازم آئے گا۔ اس وجہ سے کہ حرکت
عنه (واپسی) میل ثانی کے بعد پائی جاتی ہے ۔

تشریح

قوله هذا خلف : اوپر والا لازم تعاقب الانين ، کہا گیا تھا اس سے خلاف
جزر لا تجزئ لازم آتا ہے لہذا خلاف مفروض ہے
قوله فلانه لو تحرك : یعنی جسم اس زمان میں جو جسم کے آن وصول کے بعد اور آن لا وصول

سے پہلے ہے۔

قولہ قبل حدوثہ: اور یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس جسم کو حرکت نہ منتہی کی جانب ہے نہ منتہی اسے
واپسی کی ہے لہذا کوئی حرکت ہی نہیں پائی جاتی تو سکون لازم آئے گا۔ یہ دوسری خرابی ہے۔
قولہ بالمیل الثاني: حالانکہ جسم کا رجوع منتہی سے فرض کیا گیا تھا کہ وہ میل ثانی کے حدوث کے
بعد واقع ہوگا۔ لہذا لازم آتا ہے کہ میل لا وصول اپنے حدوث سے پہلے ہی معدوم ہو گیا۔

واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في
ان واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه في الآن فلا محالة يصير
مفارقا ومبائنا له في الآن ايضا ولا يمكن اتحاد الاثنين والآن كان
واصلا اليه ومبائنا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحالة تتاليهما
بلا تخلل زمان بينهما للاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان زمان
السكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك ولا عنه. وهذه الحجة
بعينها قائمة في الحد والمضي ومنه في المسافة المتصلة التي تقطعها
حركة واحدة

ترجمہ

اور جان لو کہ حجت مشہورہ یہ ہے کہ منتہی کی جانب حرکت کرتے والا بیشک آن
میں منتہی پر پہنچتا ہے۔ اور جب حرکت اس سے واپسی کی کرتا ہے بعد اس کے
کہ وہ اس تک آن میں واصل ہوا تھا۔ تو لا محالہ وہ مفارق و مبائن ہوگا، نیز آن میں۔ اور دونوں
آنات کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ وہ اس کی طرف واصل ہوگا اور اس سے مبائن ہوگا
ساتھ ساتھ۔ پس بالذات ان دونوں کا مغایر ہونا واجب ہو گیا اور دونوں کا یکے بعد دیگرے
آنا بغیر درمیان میں زمانہ داخل ہوئے۔ اسلئے کہ یہ قول بالجزء کو مستلزم ہے اور یہ زمانہ سکون کا
زمانہ ہے کیونکہ وہاں کوئی حرکت نہیں پائی جاتی۔ نہ اس حد کی طرف۔ اور یہی حجت بعینہ ان
حدود میں قائم ہوگی جو مسافت میں فرض کئے گئے ہیں۔ وہ مسافت جو کہ متصلہ ہے جس کو
ایک حرکت قطع کرتی ہے۔

تشریح

قولہ واعلم: مصنف پر یہاں بشارح اعتراض کرتے ہیں کہ حرکت وصول
اور لا وصول کے درمیان سکون لازم آنے کی ایک مشہور دلیل ہے جس
میں صرف آن وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور میل وصول اور میل لا وصول

تقرض نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔
 اور شیخ الرقعی نے اس مشہور دلیل کو رد کر کے ایک دلیل دوسری بیان کیا ہے جس میں میل
 وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا ہے۔ اور اُن وصول اور اُن لا وصول کا ذکر نہیں کیا۔ اور
 مصنف نے جب اسی مقصد کے لئے دلیل بیان کیا تو دونوں کو بیان کر دیا۔
 اس تمہید کے بعد حجت مشہور کی تقریر سنو۔ جب کوئی جسم کسی منتہی کی جانب حرکت کرے گا
 تو اس منتہی تک اُن میں پہنچے گا۔ اور اس کے بعد اس منتہی سے رجوع کرے گا تو اس سے اُن
 ہی میں جدا بھی ہوگا۔ اور اُن وصول اور اُن مفارقت دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ ورنہ یہ خرابی
 لازم آئے گی کہ اُن کا ایک ہی وقت میں واصل ہونا اور مفارقت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال
 ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ دونوں اُن بالذات ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ اسی طرح
 دونوں اُن کا یکے بعد دیگرے مسلسل درمیان میں زمان بغیر لائے ہوئے محال ہے۔ جبکہ تسلسل بہ
 انات سے جزء لایجزی لازم آتا ہے۔ اس لئے لامحالہ مذکورہ دونوں اُن کے درمیان زمانے
 کا آنا ضروری ہے اور درمیان کا یہ زمانہ سکون ہوگا۔ کیونکہ اس وقت میں حرکت نہ
 منتہی کی جانب ہے۔ نہ اس سے رجوع کی ہے۔ لہذا جانے اور آنے والی دونوں حرکتوں
 کے درمیان سکون کا ثبوت ہو گیا۔
 قولہ الحجۃ: اس مسئلہ پر کہ دونوں آنے جانے والی حرکتوں کے درمیان سکون پایا جاتا ہے
 قولہ منا: اور اُن وصول اور اُن مباہت کا متحد ہونا محال ہے۔
 قولہ فوجب: پس وصول جسم الی امتی دو سرے اُن میں ہوگی۔
 قولہ متالیہما: یہ احتمال باقی تھا کہ اُن وصول اور اُن مباہت کے بعد دیگرے ہوں تو شارع نے
 اس کی بھی نفی کر دیا۔

قولہ وھذا الحجۃ: حاصل یہ ہے کہ اُن وصول اور اُن لا وصول کے درمیان زمانے کا ثبوت
 اور وہ بھی بلا حرکت زمانہ بلکہ زمان سکون کا لازم آنا حجت مشہورہ سے ثابت ہوا۔ مگر اس دلیل
 پر نصیر طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں اس پر نقض وارد کیا ہے۔ یہاں شارح نے اسی کو
 نقل کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مسافت فرض کریں۔ اور پھر اس پر ایک جسم متحرک فرض
 کریں۔ اور یہ طے شدہ ہے ہی کہ مسافت کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں تو اس
 مسافت میں جتنی حدود فرض کریں گے ان تمام حدود پر یہ صادق آئے گا کہ ایک جسم متحرک حد پر ایک
 آن میں پہنچا۔ پھر اس سے رجوع کر کے دوسری حد میں دوسرے آن میں پہنچا۔ لہذا ان دونوں
 آن کے درمیان ایک زمانہ پایا جانا چاہیے جو متحرک نہ ہو بلکہ زمان سکون میں جب اس کو مان

لیں گے ہر حد سفر و منہ محدود ہیں سے جن کو مسافت میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اجزاء کا مسافت میں اتصال پایا جاتا ہے۔ تو سکون بھی لازم آئے گا بلکہ بے شمار سکون ایک حرکت میں لازم آئیں گے۔ اور جزلاترزی بھی لازم آئے گا جبکہ دونوں باطل ہیں۔ تفسیر طوسی اس نقض کی تائید میں شرح میبذی شیخ الرشید ابو نصر فارابی کا قول پیش کرتے ہیں۔ جو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك اثنان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوان بان المباينة طرف زمان المباينة مختار ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانا في الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين سراجهم مختار انه مفارق لان الوصول وان بين الاثنين زمانا لكن ليس ذلك الزمان بزمان السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع

ترجمہ

اور شیخ نے شفاء میں اس کا بطلان ثابت کیا ہے کہ مفارقت اور مسابقت رجوع کی حرکتیں ہیں۔ تو یہاں دو آن پائے گئے ایک وہ جس میں آن رجوع ہے اور مباينہ کی ابتداء ہے۔ اور دوسرا وہ جس میں متحرک پر ثابت آتا ہے کہ وہ اس حد کا مباين اور مفارقت ہے جو حد کی انتہی ہے۔ پس اگر حکمائے آن مباينہ سے زمان مباينہ کا طرف مراد لیا ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ یہی آن بعينه آن وصول بھی ہے۔ بایں صورت کہ دونوں حرکت کے دونوں زمانے کے درمیان حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد انہوں نے وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر مصادق آتا ہے کہ مباين اور راجع ہے تو ہم اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن مغایر ہے وصول کے، اور یہ کہ دونوں آن کے درمیان زمان موجود ہے لیکن یہ زمان زمان سکون نہیں ہے بلکہ وہ حرکت کا زمانہ ہے اور وہ رجوع کی بعض حرکت ہے۔

تشریح

قولہ فان عنوانا یعنی یہ مراد لیتے ہیں کہ جو آن متحرک کے حد سے مباين اور راجع ہونے کی ہے وہی زمان مباينہ کا ایک طرف ہے علاحدہ سے کوئی زمانہ نہیں ہے۔ جس کو زمان سکون کہا جائے۔
قولہ ذلك الان : طرف زمان جس کو آن رجوع اور آن مباينت کہا جاتا ہے۔

قولہ بعینہ ان الوصول :- وہ ان ہے جس میں متحرک حرکت کر کے ختم ہوا یعنی حد پر پہنچتا ہے
 قولہ زمانہ الحکیت :- لہذا ان وصول اور ان لا وصول کا متحد ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے
 قولہ لیس ذلک الزمان :- کہ جسم متحرک حد پر پہنچ کر ان وصول کے بعد رک جائے اور اس
 وقت کا نام زمانہ سکون رکھا جائے ۔

ثم انه اقام الحجة باعتبار الميل الموصل اليه موجب للحركة المفارقة وحكم
 بان اجتماعهما في ان واحد محال لانه يستحيل ان يجتمع في جسم
 الايصال الى حد والتنجي عنه فوجب ان يكون كل منهما في ان مغاير
 لان اخر فبينهما زمان السكون كما هو قول قد ظهروا بها ذكرنا ان العدول
 عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان الوصول الى كما فعله
 المصنف بعيد جدا ، فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة
 فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والالزام انقطاع الزمان
 فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة يحتمل
 الدوام الا حركة الفلك فاذا كان يكون الفلك اي واحد من الافلاك
 وهو الفلك الاعظم على رأيهم يتحرك على الاستدالة دائما وهو
 المطلوب ، اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركتها
 مستديرة على نفسها مستمرة ابدا او يكون الزمان محفوظا بها ،

ترجمہ

پھر انہوں نے دلیل قائم کیا ہے میل موصل کے اعتبار سے اور اس قیل کے
 اعتبار سے جو حرکت مفارقة کے لئے موجب ہے ۔ اور حکم کیا ہے کہ دونوں
 کا محال ہونا ان واحد میں محال ہے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جسم واحد میں ایصال الی الحد اور
 پھر واپسی ، دونوں جمع ہو جائیں ۔ لہذا واجب ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے آن میں پایا جائے
 کہ اس میں دوسرا آن نہ پایا جاتا ہو ۔ ۔ لہذا دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ پایا جائے گا ۔
 جیسا کہ گذر چکا ہے ۔ اور ہمارے بیان سے ظاہر ہو گیا ہے کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اس
 کے باوجود کہ ان لا وصول کے آئی ہونے کی طرف جایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے
 عقل سے بہت دور ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے مستقیم نہیں ہے ۔
 لہذا وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونے والی نہیں ہے ۔ ورنہ تو زمانے کا ختم ہونا لازم

آئے گا۔ پس حرکت مستدیرہ دائرہ کا وجود ضروری ہے اور نہیں ہے کوئی حرکت مستدیرہ جس میں دوام کا احتمال ہو لیکن وہ جو فلک کی حرکت ہو پس اس وقت ہوگا فلک، یعنی افلاک میں سے کوئی ایک اور وہ ان کی رائے کے مطابق فلک اعظم بھی ہے جو دائرہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور یہی ہمارا

مطلوب ہے۔
تشریح

قولہ مما ذکرنا: شارح نے ایک توجہ مشہورہ بیان کیا۔ پھر اس پر فیض طوسی کا اعتراض پیش کیا۔ پھر شیخ الرئیس کی کتاب الشفار سے حجت کا اعادہ کیا جس سے حجت مشہورہ کی تائید ہو گئی۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس موقع پر مذکورہ حجت مشہورہ سے مدول کرنا اور ان لا وصول کو آئی کہنا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے، تکلف سے خالی نہیں ہے۔

قولہ فتکون مستدیرہ: اس نے کہ حرکت یا توسیقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، اس کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ لیکن عین القضاۃ کی رائے میں ممکن ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اور دائرہ میں ہو تو تیسرا احتمال جس کی نفی شارح کرنا چاہتے ہیں، باقی ہے۔

قولہ انقطاع الزمان: اور انقطاع زمانہ محال ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان کے نزدیک زمانے کی نہ انتہا ہے نہ ابتداء۔ اور انقطاع سے انتہا لازم آتی ہے جو محال ہے لہذا انقطاع زمانہ بھی باطل ہے۔

قولہ وهو المطلوب: اور شروع فصل میں ہم نے اسی کا دعویٰ کیا تھا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک الافلاک کی حرکت مستدیرہ ہونے کے ساتھ دائمی بھی ہے۔

قولہ فیہ بحث خلاصہ دلیل یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات کو تام تسلیم کرتے ہوئے بھی ہمارا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ فلک کو حرکت مستدیرہ دائمی حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن اب بھی ہے کہ ستاروں کو حرکت مستدیرہ حاصل ہو اور وہ فی نفسہ مستمرہ مستدیرہ بھی ہو اور وہی زمانہ کے لئے محافظ ہو۔ لہذا جب تک اس احتمال کو باطل نہ کر دیا جائے گا مطلوب پورا نہ ہوگا۔

ہذا ایک ہے، یرتفع بہا شبهة تمسک بہا بعض الحكماء علی انه لا یجب تخلل سکون بین الحركتین قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه سامت حبة الی فوق وتلاقت فی الجوج بلا ساقطا بحیث یما س سطحها سطحہ وترجع حیث لا محالة فیجب توسط سکون بین حرکتها الصاعدة والهابطة وذلك یوجب سکون الجبل واللائم باطل اذ کل عاقل یعلم ان الجبل

لا یقف فی الجوب بمصادمۃ الحبۃ فاجاب بان الحبۃ المرمیۃ الی فوق عند
توقل الجبل تنہی حرکتها الی السکون لانقطاع الحركة الصاعدة فی ان . .
الملاقاة وعدم الهابطة فیہ اذا الحركة لا توجد الا فی الزمان ولكنه غیر
مانع عن حرکت الجبل لان سکونها فی ولا یستمر زمانا فانها وان حصل
فہا المیلان لکنہما لیسا فی انین متقاربین لیکون ما بینہما زمانا فان السکون
بل ہما یجتمعان فی ان الملاقاة لعدم تد فیہا لانتیۃ احدهما وھو
المیل الصاعد وعرضۃ الآخر وھو المیل الهابط الحاصل فیہا من جهة
الجبل کالحجر المرفوع الی فوق یحس منه الرافع یلاہا بابطا ھو میلہ
الذاتی الطبعی و یحس منه من یضم یدہ علیہ فی تلك الحالة میلہ صاعدا
ھو میلہ العرضی الحاصل لہ من جهة الرافع وحركة الجبل زمانیۃ و لیس
بینہما ای بلین ہذہ الحركة التی توجد فی زمان و ذلك السکون الذی
یوجد فی ان ھو میلہ اذ لك الزمان وینصرف بعدہ مہانعة ہذا خلاصۃ
ما ذکرہ بعضهم لتوجیہ ہذا البقاع

ترجمہ

ہدایت جس سے ایک شبہ دور ہوتا ہے۔ اس سے بعض حکماء نے استدلال کیا
ہے اس مسئلہ میں کہ دونوں حرکت کے درمیان سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے
بعض حکماء نے کہا ہے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر پھینکا گیا اور اس نے
فضا میں گرتے ہوئے پہاڑ سے ملاقات کیا اس طرح سے کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے تماس ہو
جائے۔ لہذا حال اس وقت دانہ واپس لوٹے گا تو اس کی حرکت ماعدہ اور حرکت ہابطہ کے درمیان
سکون کا ہونا ضروری ہے۔ اور دانہ کا سکون دراصل پہاڑ کے سکون کو مستلزم ہے اور لازم (یعنی
سکون جبل ہابطہ) باطل ہے اس وجہ سے کہ ہر ایک عقل والا جانتا ہے کہ دانہ کے تصادم سے پہاڑ
فضا میں نہیں رک سکتا۔

تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ جو دانہ جانب فوق میں پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نزول کے
وقت اس کی حرکت سکون پر منتہی ہوگی حرکت ماعدہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ان ملاقات میں،
اور دانہ میں گرنے پائے جانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حرکت صرف زمانے میں پائی جاتی ہے لیکن
وہ پہاڑ کی حرکت کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ دانے کا سکون آتی ہے وہ زمانے میں ستر نہیں
رہ سکتا۔ کیونکہ دانہ اگرچہ اس میں دونوں میل پائے جاتے ہیں لیکن یہ دونوں دو متغیرات

میں نہیں ہیں تاکہ دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ لازم آئے بلکہ دونوں ان ملاقاتیں کرتے ہوئے ہیں اس لئے کہ دونوں میں منافات نہیں ہے دونوں کی ذات میں ۱۰ اور وہ میل صاعد اور دوسرے کا عارض ہونا ہے یعنی میل باابطہ جو دانہ کو جبل کی جانب سے حاصل ہوا ہے جس طرح وہ پتھر جس کو اوپر کی جانب اٹھایا گیا ہو رافع اس سے میل باابطہ محسوس کرتا ہے یہ اس کا میل ذاتی اور طبعی ہے۔ وہ شخص جو اس حالت میں اس پر ہاتھ رکھے گا وہ اس کا میل صاعد محسوس کرے گا۔ یہ اس کا عارضی میل ہے جو رافع کی وجہ سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور جبل کی حرکت زمانی ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانے میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو اس آن میں پایا جاتا ہے جو زمانے کی ابتداء ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ ممانعت نہیں ہے۔ اس مقام کی توجیہ میں جو بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

شرح

قولہ بعض الحكماء: مثلاً أبو البركات بغدادی اس بات پر استدلال کیا ہے۔
قولہ تخلل السكون: یعنی فتن میں جو آن وصولی اور آن لا وصول کے درمیان سکون کا زمانہ ثابت کیا ہے یہ صراحت نہیں ہے۔

قولہ لا وجب ذلك: تو ایک بہت بڑا اثر میں لازم آئے گا جس کو شارح ان نقطوں میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ فاجاب بان الحجة: شارح مہذبی اس پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر دانہ اوپر کی طرف پھینکا جائے اور اوپر سے پہاڑ کی جانب نازح ہوا تو دانہ اور پہاڑ سے ملاقات کی صورت میں پہاڑ میں سکون لازم آتا ہے۔ یہ محل اعتراض ہے۔

قولہ لانقطاع الحركة: اس کی وجہ ملاقات نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ دانہ کے صعود الی الفوق کی حرکت منقطع ہو جائے گی۔

قولہ عدم الهابط: اور چونکہ نزول کی قوت دانہ میں نہیں ہے ان وجوہ سے دانہ میں سکون آئیگا
قولہ الا في الزمان: لہذا ان ملاقات میں دانہ کے اندر قوت باابطہ بالکل موجود نہیں ہے اس لئے دانہ میں سکون ہو گا۔

قولہ مانع عن حرکت الجبل: اوپر مصنف نے بیان کیا تھا کہ دانہ کے سکون سے جبل باابطہ میں سکون لازم آتا ہے۔ شارح اس کا رد کرتے ہیں

واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي مالا يقوم بالمتحرك بل بهما مجاورا
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط

للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين وقد يجاب ايضا بان الحبة لا تهاس الجبل بل اذا وصلت رايحه اليها فالنقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من تلاقيهما فرض محال ويجوز مستلزما للمحال الذي هو وقوف الجبل و بان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بن مستبعد لكن الضرر و مرأت الطبعية تقتضي امورا يستبعد العقل كلها في الخلاء

ترجمہ

بعض نے جو ذکر کیا ہے اس میں مجھ کو اعتراض ہے اس نے کہ میل عرضی سے مراد وہ ہے جو متحرک ملے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ قائم ہو اس کے ساتھ جو مجاد اور مقارن ہو جس طرح حرکت عرضی میں ہوتا ہے۔ اور مقابل کے لئے اجازت ہے کہ وہ کہے کہ جب کامیل باطل اس قبیل سے نہیں ہے۔ اور اس کے اور میل صاعد کے درمیان فرق جو مرئیاں واضح ہے۔ اور نیز جواب دیا گیا ہے کہ دائرہ جبل سے تماس ہی نہیں ہو سکتا بلکہ جب میل کی ہو اس تک پہنچنے کی تو رک جائے گا پھر واپس آجائے گی جبل کے اس کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی، یہی وہ ہے جس کو تم نے دونوں کی تلاقی کہا ہے یہ ایک محال کا فرض کر لینا ہے اور اس محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور وہ وقوف جبل ہے۔ اور نیز پہاڑ کا فضا میں وقوف کرنا محال نہیں بلکہ مستبعد ہے لہذا ضرورت طبعیہ ایسے امور کا تقاضہ کرتی ہیں کہ جن کو عقل خلا میں مستبعد مانتی ہے۔

تشریح

قولہ فیہ بحثہ : بعض نے جو کہا ہے جس کو شائع نے اوپر اجاب کے عنوان سے بیان کیا ہے اس میں بحث ہے۔
قولہ فرض محال : جس کو تم نے اپنے استدلال میں پہاڑ سے چھو جانا فرض کر لیا ہے۔
قولہ قبل الوصول الى الجبل : جو پہاڑ کی حرکت کی تیزی اور بھاری ہونے کی وجہ سے پہاڑ سے بہت پہلے دانہ مذکورہ پہنچا جائے گی۔
قولہ وهو وقوف الجبل : ظاہر ہے کہ محال ہے مگر یہ ایک محال چیز فرض کرنے سے لازم آیا ہے لہذا اجاب کرتے ہیں۔
قولہ يستبعدها العقل مثلا خلا ہی کو لیجئے کہ طبیعیات کی ضرورت میں سے خلا کو محال کہنا پڑا۔ حالانکہ خلا کا وجود کہنا پڑا۔ مگر شاید اس کا انکار کرنا پڑا۔

فصل

فی ان الفلک متحرک بالارادة

لان حرکتہ الذاتیۃ لولم تکن ارادیۃ لکانت اما طبعیۃ او قسریۃ لا جائز ان تكون طبعیۃ لان الحركة الطبعیۃ هرب عن حالة مناصرة وطلب لحالة ملائمة وذلك ای کل من الهرب والطلب فی الحركة المستدیرة محال اما انه لا یمکن ان تكون هربا فلان کل نقطة البناسب ان یقال کل وضع یتحرک عنها الجسم بالحركة المستدیرة فحركة عنها توجبها الیها والحرب عن الشئ بالطبع استحال ان يكون توجهها الیها ،

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے

اس لئے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادی نہ ہوگی۔ تو یا طبعی ہوگی یا قسری۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ حالت مناسرت سے ہرب اختیار کرتی ہے اور مناسب حالت کی طالب ہوتی ہے۔ اور یہ یعنی ہر ایک ہرب و طلب حرکت مستدیرہ میں محال ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہرب ممکن نہیں ہے تو اس لئے کہ ہر نقطہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے ہر وضع جس سے جسم حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا تو اس کی حرکت اس سے اس کی جانب توجہ کرنا ہے۔ اور طبعی کسی چیز سے بھاگنا محال ہے کہ وہ مطلوب بن سکے۔

تشریح قولہ اما طبعیۃ حرکت طبعیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حرکت فلک کی اس قوت سے صادر ہوگی جو خارج سے مستفاد نہ ہو نیز اس کو شعور نہ ہو اور حرکت قسریۃ فلک کی وہ حرکت ہے جو اس قوت سے فلک کو حاصل ہے جو فلک سے خارج ہے۔ اور فلک کی حرکت ارادیہ وہ حرکت ہے جو فلک کی قوت سے حاصل ہے اور خارج سے مستفاد نہ ہو۔ نیز یہ کہ اس کو شعور نہ ہو۔

قولہ فی الحركة المستدیرة محال ؛ کیونکہ فلک حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے لہذا ایک حالت سے ہرب اور دوسری حالت کی طلعت بھی اس کے لئے محال ہے۔

قولہ فلان کل نقطۃ : شارح کا کہنا ہے کہ نقطہ فلک میں فرض قارض کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وضع فلک کو بالفعل حاصل ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ فلان کل وضع کہتے۔
 قولہ توجہ الیہا : اس وجہ سے کہ جب فلک گول ہے تو جس مقام کو ترک کیا ہے گویا اس وقت اس مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے۔
 قولہ ان یکون توجہا الیہا : کیونکہ اگر طلب کرے گا طبعاً تو اس سے ہر ب طبعاً درست نہ ہوگا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ شے واحد طبعاً اس کی طالب بھی ہے اور اس سے اعراض بھی کر رہی ہے اور یہ باطل ہے۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع فی الحركة المستدیرة عین التوجہ المذلل
 الوضع لاستحالة کون حركة الفلك مرادیة ایضاً والا لکان ذلك الوضع
 مراداً و غیر مراد فی جالۃ واحدا قلت یجوز ذلك من جهتين فان
 الحركة اذا کان له شعور جائز ان یختلف اغراضه بخلاف ما اذا کان
 علایم الشعور اذ لا یتصور هناك اختلاف الجهات والاغراض وهمنا
 بحث لانا لا نسلم ان ترک کل وضع هو التوجہ الی ذلك الوضع بل
 الی مثله ضرورۃ انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم،

ترجمہ

تو اگر اعتراض کرو تم کہ حرکت مستدیرہ میں ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع
 کی جانب توجہ کرنا ہے نہ فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا محال ہے نیز، ورنہ
 لازم آئے گا کہ یہی وضع مراد بھی ہے اور غیر مراد بھی ہے ایک ہی حالت میں۔ تو میں جواب دوں گا
 کہ یہ جائز ہے دو وجہ سے اس لئے کہ مبدا حرکت میں اگر شعور ہے تو جائز ہے کہ اس کی اعراض...
 مختلف ہوں۔ بخلاف اس کے کہ وہ عدیم الشعور ہو۔ کیونکہ عدیم الشعور میں اعراض و جہات کا
 اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ یہاں پر ایک دوسرا اعتراض بھی ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر وضع کو ترک
 کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے بلکہ توجہ اس کے مثل کی طرف ہوتی ہے۔ کیونکہ بجاہت
 وہ وضع تو معلوم ہو گئی اور یہ بھی بدیہی ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔
 تشریح ۱۰۔ قولہ قلت : کہ فلک کی حرکت ارادی میں یہ جائز ہے کہ ایک ہی وضع مراد بھی
 ہو اور غیر مراد بھی ہو۔ دو جہت سے۔ ایک جہت سے جو وضع مراد ہو دوسری جہت سے وہی وضع
 سے غیر مراد ہو۔

قولہ انضمام ذلك الوضع : اور اب جس وضع کو وہ طلب کر رہا ہے وہ وضع اس کے علاوہ ایک دوسری وضع ہے ۔

واما انها ليست طالبة بل طلبا لحالة ملائمة فلان كل وضع يتحرك اليه الجسم بحركة المستديرة فحركته اليه هربه عنه والتوجه الى الشيء بالطبع استحالة ان يكون هربا عنه ولان الطبيعة اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة اسكنته قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة المطلوبة امرا واما الحركة فيوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بانطبع نفس الحركة فلا وقد يجاب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد للحالة اخرى يطلبها فلذلك يتحرك دائما والمستدير الفلكية ليست كذلك

ترجمہ

اور ہر حال یہ دعویٰ کہ حرکت مستدیرہ طالب نہیں ہوتی تو وہ طلب کرنا ہوتا ہے مناسب حال کو، کیونکہ ہر وہ وضع جس کی طرف متحرک جسم اپنی حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت اس کی طرف اسی سے ہرب ہوتا ہے اور شے کی طرف طبعاً تو ہمہ حال سے اس سے بھاگا جانا۔ اس سے کہ طبیعت نے جب جسم کو حرکت کے ذریعہ حالت مطلوب تک پہنچا دیا تو اس کو ساکن کر دے گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ امر مطلوب حرکت کے سوا کوئی دوسری چیز ہو جس کی طرف حرکت کے وسیلے سے جانا چاہتا ہو۔ اور ہر حال جب کہ طبعاً نفس حرکت ہی مقصد ہو تو سکون کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ طبیعت فلك کے لئے حرکت بذاتہ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوب غیرہ ہے۔ اس لئے کہ وہ لذاتہ تادی الى الغير کا تقاضہ کرتا ہے تو دراصل مطلوب غیر ہوا، اور ممکن ہے کہ اس کا رد کیا جائے کہ سکون لازم نہیں آتا لیکن اس صورت میں مطلوبہ حالت کے پالنے کے واسطے سے فلك دوسری حالت کے طلب کرنے کے لئے مستعد نہ ہو اور اسی طرف غیہ نہایت تک سلسلہ قائم کر لیجئے۔ حتیٰ کہ جب کبھی بھی فلك کو حالت مطلوبہ حاصل ہوگی تو وہ دوسرے حالت کے لئے جو کہ مطلوبہ ہے مستعد ہو جائیگا۔ اور

تشریح

اسی وجہ سے وہ دائمًا حرکت کرتا ہے۔ اور فلک کی حرکت مستدیرہ اس طرح پر نہیں ہے۔
 قولہ اسکنتے: کیونکہ جب طبیعی جسم فلکی کو حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالت
 مطلوبہ تک پہنچا دیگی۔ تو اس کو سکون دے گی۔ اور اگر سکون عطا نہ
 کرے گی تو لازم آئے گا کہ حرکت جسم کو اس کے طبعی مقام تک نہیں پہنچایا۔
 قولہ قیل: اس اعتراض کا تعلق مصنف کے قول اسکنتے سے ہے۔

قولہ تادی الی النبی: یعنی حرکت جسم متحرک کو حرکت کے ذریعہ غیر تک پہنچاتی ہے۔
 قولہ ذلک الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک پہنچا جائے گا تو سکون لازم بہر حال آئے گا۔
 قولہ غیر النہایت: قدیحاب الخ میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کو ثابت کیا ہے۔ اور
 اب یکن ان یقال سے سکون کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ فلک میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون اس وقت لازم آسکتا ہے جب
 فلک اگلی حالت کے لئے استعداد نہ رکھتا ہو۔ اور جب حالت مطلوبہ اس کو حاصل ہو جائے گی تو
 اگلی حالت کے لئے مستعد ہو جائے گا اس لئے درمیان میں سکون کی نوبت نہیں آئے گی۔ اسی
 طرح یہ سلسلہ لانیہایت تک چلے گا۔

قولہ یختر داننا: اور جب امر خدا لاحق ہو جائے گا تو اس کے باوجود کہ حالت ملائمہ مطلوبہ
 اس کو حاصل ہوگی مگر امر خدا کے ذریعہ عاجز ہو کر فنا ہو جائے گا۔ فلاسفہ اسباب پر بحث کر کے
 حرکت فلک کو داعی کہتے ہیں۔ اور اسلام مسبب الاسباب کے امر کے تحت عالم کو فانی
 اور عادت کہتے ہیں۔

ولاجاز ان تكون تسریة لان القسری علی خلاف میل یقتضیہ الطبع
 فحیث لا طبع لا قسری فیہ بحث اذ لا یلزم من عدم کون حرکتہ المستلزم
 طبعیہ ان لا یكون میل طبعی مخالف لہذہ المعزۃ،

ترجمہ

اور فلک کی حرکت کا قسری ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ قسری اس میل کے
 خلاف ہوتا ہے جس کا تقاضہ طبیعت کرتی ہے لہذا جس جگہ طبیعت نہیں ہے
 وہاں قسری بھی نہیں پایا جائے گا۔ اقداس میں بحث ہے کیونکہ لازم نہیں آتا فلک کی حرکت
 مستدیرہ طبعی نہ ہونے سے کہ اس میں میل طبعی بھی نہ پایا جائے جو اس حرکت کے مخالف ہو

تشریح

قوت یا مقننیہ: یعنی قوت قسری طبعی میں کے تقاضے کے خلاف حرکات کر کے۔
قوت دلا قس: وہاں قوت قاسرہ کے اثر کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

قوت محالہ لہذا الحركة: طبعی طبعی وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہو مگر اس کو شعور نہ ہو۔ میں طبعی اس قوت جو جسم کے اندر موجود ہو۔ مگر اس سے عام ہو کہ اس میں شعور ہے یا نہیں۔ میں طبعی خاص ہے اور میں طبعی اس کے مقابلے میں عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آیا کرتی۔ جیسا کہ انسان ہے انسان کی نفی ہوتی ہے مگر حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان فرس وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور یہ حیوان ہیں۔ لہذا ممکن ہے خاص نہ پایا جائے یعنی میں طبعی، مگر اس میں طبعی کے نہ پائے جانے کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ممکن ہے فلک میں میں طبعی ایسا موجود ہو تو حرکت فلک کے دائمی ہونیکا مقتضی ہو۔

فصل

فی ان القوة المحركة للفلک يجب ان تكون مجردة عن المادّة
لان القوة المحركة للفلک تقوى على افعال اى دورات غير متناهية
بحسب العدة ولا شى من القوى الجسمانية المتشابهة الحالة في الجسم
البسيط المنقسمة بانقسامه كذلك فالحركة للفلک ليست قوة
جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية البدنية كورقة لا تقوى على تحريك
غير متناهية لان كل قوة جسمانية ذكرناها فمما قابلة بتجزى الجسم
للتجزى الى اجزاء كل منها قوة والجزء اى كل جزء منها بالنسبة الى جزء
الجسم يقوى على شى نسبتا الى اتركل القوة بالنسبة الى كل الجسم كنسبة
جزء الجسم الى كلب

فصل

اس بیان میں کہ قوت محرکہ فلک کے لئے واجب کہ مجرد عن المادہ ہو

کیونکہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال پر قادر ہوتی ہے یعنی دور پر جو غیر متناہیہ ہوتے ہیں باعتبار
عدد کے بھی اور قوی جسمانیہ میں سے کوئی مراد قوت جسمانیہ سے متناہیہ ہے جو اس جسم میں محلول کئے
ہوئے ہوتی ہے جو بسیط ہو۔ اور وہ قوت جسم کی تقسیم سے منقسم ہو جاتی ہے ایسی نہیں ہے۔ لہذا

میتھے یہ بخلا کما س قوت محرکہ فلک کی قوت جسمانیہ نہیں ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ قوت جسمانیہ مذکورہ غیر متناہیہ تحریکات کی قوت نہیں رکھتی اس لئے کہ ہر قوت جسمانی جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے پس وہ قبول کرے گی کہ جسم کی تجزی سے تجزی کو ان اجزائی طرف کہ ہر جز ایک قوت ہے اور جز یعنی اس کا ہر جز جز جسم کی نسبت سے قوت رکھتا ہے ایسی چیز پر کہ اس کی نسبت کل قوت کے اثر کی طرف بہ نسبت کل جسم کے وہی ہے جو جسم کی نسبت کل جسم کے ساتھ ہے

تشریح

قوله فصل: اس فصل میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد من المادہ ہے اس سے پہلے والی فصل میں فلک کی حرکت کو ارادی ہونا بیان کیا ہے۔ اس فصل میں قوت مجردہ کو مجرد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فلک میں ایسا نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور فلک کے ساتھ اس کا خلق تدبیر اور مدبر فلک ہوئے گا ہے۔ مگر اس محرکے محرک بعیدان کی مراد ہے۔

قوله تقویٰ: یہ تاثر کے معنی میں ہے۔ یعنی ایسی افعال پر قوت اثر کرتی ہے۔
قوله لیست: لہذا وہ قوت نفس مجردہ کا نام ہے۔

قوله ذکرناھا: بار بار مصنف الذی ذکرنا یاد دہراتے ہیں۔ مفسران کا یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے قوت متناہیہ ہماری مراد ہے۔ عام قوت جسمانی مراد نہیں ہے۔

قوله قابلہ: جس طرح جسم جز جز میں تقسیم ہو جاتا ہے یہ قوت بھی تقسیم ہو جاتی ہے۔
قوله کل منھا قوۃ: اور اگر اجزائیں قوت تقسیم نہ کریں گے تو خیرانی یہ لازم آئے گی کہ اس کے جز اور کل میں فرق ہو جائے گا نام میں بھی اور وصف میں بھی، جس طرح پانی پورے دیا کا پانی ہے۔ یعنی کلی اور ایک قطرہ بھی پانی ہے یعنی جزر۔ اور تاثر بھی ایک ہے۔ اسی طرح اس قوت کے کلی اور جزر میں بھی نام و کام میں اتحاد پایا جاتا ہے۔

قوله کنسبۃ جزء: مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جزر قوت مجموعہ قوت کا دسواں حصہ ہے تو جس جزر میں یہ قوت ہے وہ جزر بھی پورے جسم کا دسواں حصہ ہونا چاہیے جو تناسب جزر قوت اور کل قوت میں پایا جائے وہ وہی ہو جو تناسب جزر جسم اور کل جسم کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والجملۃ تقویٰ علی مجموع تلك الاشياء والالکان الجزء ای جزء القوۃ بالنسبۃ الی جزء الجسم مساوی للکل ای کل القوۃ بالنسبۃ الی کل الجسم او اکثر منه فی التأثير هذا خلف اذ لا تفاوت بین الجسمین البسطين المتفاوتین صغرا وکبرانی قبول الحركة الا باعتبار قوتین حلتا فیہما

ناذا قطع النظر عن القوتین کان الجسمان متساویین فی قبول الحوکتہ
ولم یکن لزیادۃ قدام الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا فی المحرکین
فیجب التفاوت فی الحرتین علی نسبة تفاوتہما،

ترجمہ

اور مجموعہ قوت ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہوتی ہے۔ ورنہ البتہ ہر جزر یعنی قوت
کا جزر جسم کے جزر کی بہ نسبت کل کے مساوی ہو گا۔ یعنی کل قوت بہ نسبت کل
جسم کے تاثیر میں، اور یہ خلاف واقع ہے۔ اس لئے کہ دو جسم بسیط میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جو
دونوں کہ چھوٹائی اور بڑائی میں مختلف اور متفاوت ہوں حرکت کے قبول کرنے میں، لیکن اس
قوت کی وجہ سے کہ جو قوت ان جسموں میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے۔ پس جب دونوں قوتوں
سے قطع نظر کر لیا جائے تو دونوں جسم حرکت کے قبول کرنے میں مساوی ہوں گے۔ اور زیادتی
جسم کا اس میں کوئی اثر نہ ہو گا۔ لہذا یہاں کوئی تفاوت نہیں لیکن دونوں کے محرکوں میں پس واجب
ہے تفاوت دونوں حرکتوں میں دونوں کے تفاوت کے مطابق،

تشریح

قولہ هذا خلف : کیونکہ اس میں ضعیف کی مساوات قوی کے ساتھ قوی سے
زائد کے ساتھ لازم آتی ہے۔

اگر قوت کے جزر کے افعال اور آثار میں وہ نسبت جو قوت کے جزر اور کل میں ہے مثلاً ایک اور دس
کی نسبت ہے، یہ نہ ہو، تو اس کی متعدد صورت ہے۔

(۱) جزر قوت بالکل افعال و آثار پر قادر نہ ہو۔ اور کل قوت میں افعال و آثار پر قادر نہ ہو
تو یہ دونوں صورتیں ظاہر البطلان ہیں۔ کیونکہ اگر اس سے افعال و آثار اگر صادر نہیں ہوتے ہیں
تو وہ قوت ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو قوت فرض کی ہے۔ لہذا خلاف مفروض کے باعث باطل
ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں بالکل ظاہر تھیں۔ اس لئے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار پر قادر ہو۔ اس احتمال کو ماتن نے بیان کیا۔

(۳) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار کے مقابلے میں زائد افعال و آثار پر قادر ہو، اسے

شارح نے ذکر کیا کہ جزر کل سے بڑھ جائے۔ یہ چار احتمال ہے اور سب باطل ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا
کہ جو نسبت جزر قوت اور کل قوت میں ہوگی وہی نسبت ان کے افعال و آثار میں بھی ہوگی۔

قولہ فی المعنی : اور دونوں قوت مانعہ سے خالی ہوں۔

قولہ فی قبول الحوکتہ : اس وجہ سے کہ جسم بسیط بحیثیت جسم بسیط کے نہ حرکت کا تقاضہ کرتا
ہے اور نہ سکون کا۔ اس لئے اگر دونوں جسم میں چھوٹے بڑے کا فرق ہے تو حرکت کے قبول کرنے

میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہوگا۔ ہاں قوت محرکہ کی وجہ سے فرق ضرور واقع ہو سکتا ہے۔

قولہ الجسمان: بسط جو صفر و کبر میں ایک دوسرے سے تفاوت ہے۔
قولہ علی نسبة: یعنی اگر قوت میں ایک اور دوسری کی نسبت سے تو یہی نسبت حرکتوں میں بھی پائی جائے گی۔ اور اگر تفاوت پانچ اور دس کا ہے تو یہی نسبت ان کی حرکتوں میں بھی پایا جاتا ہے وغیرہ، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں مساوات باطل ہے۔

ومتی کان كذلك فالمجموع ای القوة كلها لا تقوى على غير المتناهي لان
الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين او على
جملة غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء
على ما هو من ائد فيلزم الزيادة على المتناهي المتسق النظام هذا خلف
قيل لعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير
المتناهي اذ لم يكن الانظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين
الماضية فانها غير متناهيتين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا احكم
الالوف المتضاعفة والمائت المتضاعفة الى غير النهاية

ترجمہ

اوجہ ایسا ہے تو مجموع یعنی مجموع قوت غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھے گی۔
اس لئے کہ اس کا ایک جزو یا مجموع متناہی پر طاقت رکھے گا مبدء معین سے
یا جملہ غیر متناہیہ پر، اور ثانی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ مجموع اس مبدء سے قوت رکھتا ہے
یا ہو زائد پر۔ پس غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور
کہا گیا ہے کہ ثانیہ مصنف نے متسق النظام کی قید غیر متناہی میں اس لئے لگائی ہے کہ غیر متناہی
پر زیادتی جب کہ وہ متسق النظام نہ ہو، محال نہیں ہے۔ جیسے شہور اور سال ماضیہ۔ پس یہ دونوں
غیر متناہی ہیں۔ اس کے باوجود کہ مہینہ سالوں سے زائد ہیں۔ یہی حکم الالف متضاعفہ اور مائت متضاعفہ
الی غیر النہایہ کا بھی ہے۔

قولہ الزيادة على غير: غیر متناہی جہت میں اور یہ وہ جہت ہے جس پر جزو قوت
طاقت رکھتا ہے۔

قولہ قیل: اس کے قائل شارح قدیم ہیں۔

و توضیحہ ان الہاماد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا
واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال
الشؤون والسنين لانها لا يحصلان الا باعتبار العد والعارضين للاجزاء
المفردة للزمان ولا يبقى حينئذ الاتصال والاتصاف وما قيل من انه
يؤد عليه ما لا يندفع عنه وهو ان الاتصاف حينئذ لا يوجد في اجزاء
الحركة، اقول يمكن دفعه بالمطلوب موقوف على اتصاف الحركة في نفسها
وهو حاصل ولا ينافيه عدم اتصافها باعتبار العد والعارضين للاجزاء
للمفردة ومنت

ترجمہ

اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی متسق النظام سے مراد یہ ہے کہ امتداد واحد
متصل واحد فی نفسہ ہو۔ اور زمانے کے متصل بنفسہ ہونے سے مہینوں اور
سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دونوں نہیں حاصل ہوتے مگر اس عدد سے
جو زمانہ کے اجزاء مفرد منہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس وقت اتصال والاتصاف باقی نہیں رہتا۔
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کو دفع نہیں کیا جاسکتا۔ وہ یہ ہے
کہ اس صورت میں اجزاء حرکت میں بھی اتصال باقی نہ رہے گا۔ تو میں کہوں گا کہ اس کا جواب
ممكن ہے بایں طور کہ مطلوب اتصاف حرکت فی نفسہ پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے عدد کے
اجزاء مفرد منہ کے اعتبار سے اس کا متسق و متصل نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔

تشریح

قولہ توضیحہ: یہ کلام شارح حرز بانی کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔
قولہ من السنین: یعنی زمانہ امر واحد متصل النظام فی نفسہ اس کے امتداد اول
اتصال میں کسی کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے۔ اس کے برخلاف زمانے کے اجزاء میں سے کسی پر
سال اور کسی پر ماہ کا جو اطلاق کیا جاتا ہے یہ عدد کے واسطے سے اجزاء زمانے کو عارض ہوتے
ہیں۔ لہذا سال اور ماہ فی نفسہ متصل واحدا و ممتد نہیں ہیں۔

قولہ حينئذ: یعنی جس وقت اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ زمانے کے اتصال فی نفسہ سے مہینوں
اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ دونوں زمانے کو عدد کے واسطے سے عارض ہوتے
ہیں۔ لہذا سال و ماہ میں اتصاف فی النظام نہیں پایا جاتا تو اس وقت یہ اعتراض بلکہ منہ کیا جا
سکتا ہے کہ اس صورت میں تو پھر اجزاء حرکت میں بھی اتصال نہ پایا جائے گا۔ لہذا اجزاء متسق
النظام کے قبیل سے نہ باقی رہیں گے۔

قولہ لا ينافيه: کیونکہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ اول حرکت کا فی نفس متسق النظام ہونا۔ دوم

حرکت میں اجزاء کا فرض کرنا، پھر ان معروضہ اجزاء میں عدد کو عارض ہونا فرض کیا جائے۔ ان دونوں چیزوں کے فرض کرنے کے بعد حرکت میں اتساق و انتظام باقی نہ رہے گا۔ دونوں باتیں الگ الگ ہیں متسق النظام ہونا باعتبار دات حرکت کے ہے اور متسق النظام نہ ہونا باعتبار فرض اجزاء اور فرض عدد کے ہے۔ دو حقیقتوں کے دو متضاد حکم شئی واحد لاگو کئے گئے ہیں۔ تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لہذا وہ حرکت جو جس کے لئے زمانہ مقدار ہے وہ فی نفسہ متسق النظام ہے۔ اسی طرح زمانہ فی نفسہ متسق النظام ہے اگر عدد عارض کی وجہ سے اس کا اتصال و اتساق ختم ہو جاتا ہو تو یہ منافات نہیں ہے۔

وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لانهم فيما نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدأ واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين احدهما من يوم والاخرى من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعدة،

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ مراد متسق النظام سے عدم انقطاع ہے اور غیر متناہی پر زیادتی سے مراد عديم الانقطاع سے جانب عدم تناہی میں زیادتی کا منقطع نہ ہونا ہے۔ اور جس میں ہم بحث کرتے ہیں اس میں یہ لازم آتا ہے ہمارے فرض کرنے کی وجہ سے مبدأ واحد سے دو تحریکوں کا واقع ہونا اور یہ قید متسق النظام احتراز ہوگی جانب تناہی میں غیر متناہی پر زیادتی سے۔ کیونکہ یہ محال ہے نہیں، بلکہ واقع ہے۔ جیسے دو سلسلے غیر متناہی حوادث کے جو کہ دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوتے ہوں۔ دونوں میں سے ایک یوم سے اور دوسرا سلسلہ یومِ آخر سے جو اس یوم سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہو۔

تشریح

قولہ فيما نحن فيه: یعنی زیادتی جانب غیر متناہی میں لازم آتی ہے اس مسئلے کہ جس میں ہم بحث کر رہے ہیں یعنی فنک کی حرکت میں، قولہ لفرض وقوع: دو تحریکوں سے مراد وہ جو مجموعہ قوت پر قادر ہے اور وہ جس پر جزر قوت قادر ہے قولہ او بعدا: یعنی حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں اور دو مختلف مبدؤں سے

فرمن کئے جائیں اول سلسلہ یوم سے شروع کیا جائے اور دوسرا یوم آخر سے پہلے سے ہو یا اس یوم سے بعد میں ہو تو ان دونوں سلسلوں میں جانب عدم تنہا ہی میں اضافہ محال ہے مگر جانب مبدائی میں اضافہ جائز ہے۔

والدلیل علی هذا ان المصنف لم یذکر کون الزیادة فی جهة عدم التناهی ولا بد من ذکره لہا ذکرنا ان الزیادة بدو نہ غیر مستحیلہ واما الاتساق بمعنی الاتصال وان کان واجب الذکر ایضا لعدم الاستحالة بدو نہ الا ان المصنف ترک ذکره نظیرا لظہورہ فی الحركۃ اقول زیادة غیر متناہ علی غیر متناہ انما یستحیل اذا کان امتدادا دین مبدئہما واحد فان لم یكون امتدادا دین کا عمل اد الشہور والسنین اور نہ یکن مبدئہما واحدا کہما اذا اعتبر خط غیر متناہ مبدئہ ووسط خط کذلک فلا استحالة فی الزیادة البذلک کورہ ولا یبعد ان یکون قوله المتسق النظام اشارۃ انی ہلذین القیدین وقد یقال لا نسلم ان التفاوت واقع فی الطرف المقابل للمبدئ المفروض حتی یلزم المحال لم لا یجوز ان یقع التفاوت فی الخلال لاختلاف الحركتین فی السرعة والبطوۃ

ترجمہ

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے زیادتی جانب عدم تنہا کی قید کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اس کا ذکر کرنا ضروری تھا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے۔ اور بہر حال اتساق بمعنی اتصال نیز واجب الذکر تھا کیونکہ اس کے بغیر زیادتی محال نہیں ہوتی۔ لیکن مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر کو ترک فرما دیا ہے۔ میں کہتا ہوں غیر متناہ پر غیر متناہ کی زیادتی محال ہے جب کہ وہ دو ایسے امتداد ہوں جن کا مبدئ ایک ہو جس طرح کہ ایک خط غیر متناہ کا اعتبار کیا جائے جس کا مبدئ خط غیر متناہ کا وسط ہو۔ تو مذکورہ زیادتی میں کوئی استحالة نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ مصنف کا قول متسق النظام انہیں دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو۔

اور کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے زیادتی مبدئ مفروض کے طرف مقابل میں زیادتی پائی جاتی ہے تاکہ محال لازم آئے۔ ایسا اس لئے ممکن نہیں کہ تفاوت درمیان میں واقع ہو کیونکہ دونوں ..

حرکتیں سرعت اور بطور میں مختلف ہیں۔

تشریح

قولہ غیر مستقیدہ: یعنی زیادتی کا محال ہونا اس قید کے ساتھ مفید ہے کہ زیادتی جہت عدم تنہائی میں کی جائے۔ لیکن اگر غیر تنہائی سلسلہ کے مبدائی میں زیادتی کی جائے تو وہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ اما الاتاقہ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ اتاق سے عدم انقطاع کے معنی مراد لئے جائیں گے تو پھر اتاق کے معنی اتصال کے نہیں لئے جاسکتے۔ حالانکہ اتاق کے معنی اتصال کے لینا ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر اتصال کے معنی نہ مراد لئے جائیں تو محال لازم نہ آئے گا۔ اسی اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں۔

قولہ کا عدد الشہود: کہ ان دونوں کا سلسلہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔

قولہ ولا یبعد: شارح مصنف کی طرف سے تاویل کرتے ہیں۔

قولہ لاختلاف الحوکتین: یعنی اس جسم کی حرکت جس میں کل قوت ہے اور جز جسم کی حرکت جس میں کل قوت کا جز رہ پایا جاتا ہے۔

فعلیم ان الجزء یقوی علی جملة متناہیة والجزء الآخر مثله فالجموع لا یقوی علی غیر المتناہی لان انضمام المتناہی الی المتناہی ہر ارات متناہیة لا یوجب اللاتناہی وانما كانت مرات الانضمام متناہیة لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناہیة وما قبل من ان الجسم قابل للقسمة الی غیر النہایة فقد سبق تحقیقہ علی وجه لا ینافی ما ذکرنا، فثبت ان کل ما یقوی علیہ القوة الجسمانیة من الحركات فهو متناہی

ترجمہ

پس معلوم ہوا کہ جزر جملة متناہیہ پر قادر ہے اور دوسرا جزر بھی اسی طرح جسم

متناہی کی طاقت رکھتا ہے۔ لہذا پس ان مجموعہ غیر متناہی پر طاقت نہیں رکھ

سکتا۔ کیونکہ ایک متناہی کا انضمام دوسرے متناہی کے ساتھ متناہی مرات کے ذریعہ لاتناہی کو واجب نہیں کرتا اور انضمام کے مراتب متناہی ہیں کیونکہ جسم کی تقسیم خارجی ممکنہ متناہی میں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ جسم تقسیم کو لای نہایہ قبول کرتا ہے تو اس کی پوری تحقیق اس طور پر گزر چکی ہے جو ہمارے اس بیان کے منافی نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ جس پر قادر

ہے، حرکات میں سے تو وہ سب متناہی ہیں

شرح

تو لازماً واجب ہے یعنی جب متناہی متناہی سے منہم ہوا اور انضمام بھی متناہی مراتب میں پایا جائے تو اس کا مجموعہ بھی متناہی ہی ہوگا غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔
تو لامتناہیۃ : اور جب انضمام کے مراتب متناہی ہیں تو اس تقسیم کے بعد جو آثار اور قوت اجزاء کی ہوگی وہ بھی تقسیم کی طرح متناہی قوت ہوگی۔

قولہ لا ینافیہ : سابق میں تقسیم لا الی النہایہ سے مراد وہنا، عقلاً، فرضاً تھی جس کے لئے خارج میں اجزاء کا وجود ضروری نہیں تھا۔ بلکہ خارج میں جو اجزاء تقسیم کے بعد برآمد ہوں گے ان کے بقدر جسم متناہی ہوں گے اس لئے اس جگہ میں اور سابق میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اور بات طے شدہ بھی نکلی کہ جسم کی تقسیم خارجی سے پیدا شدہ اجزاء متناہی ہوں گے۔ اور انہیں کے مطابق ان کے آثار بھی اور قوت بھی ہوگی۔

قولہ فهو متناہ : پس ثابت ہو گیا ہے کہ قوت جسمانیہ جن حرکتوں پر قادر ہوگی وہ سب متناہی ہوں گی۔

فصل

فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک آخر للفلک قوتہ جسمانیہ نسبتہا الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا فی ان کلامنا محل امر تسام الصورۃ الجزئیۃ الا ان الخیال مختص بالذماغ وہی ساریۃ فی جرم الفلک لبساطتہ وعدم راجحان بعض اجزائہ علی بعض فی المحلیۃ وشمسی نفساً منطبقۃ واعلم انہم اختلفوا فی محرکات الافلاک الجزئیۃ للکواکب السبعۃ السیارۃ فن ذہب فریق الی ان کل کوکب منہا ینزل مع افلاکہ منزلۃ حیوان واحد وذو نفس واحدۃ تتعلق بالکواکب اولاً وتعلقہا بافلاکہ بواسطۃ الکوکب بعد ذلک کہما یتعلق نفس الحیوان بقلبہ اولاً وباعضاء الباقیۃ بعد ذلک بتوسطہ فالقوتۃ المحرکۃ منبعثۃ عن الکواکب الذی ہو کالقلب فی افلاکہ التی ہی کالجوارح والاعضاء الباقیۃ وعلی ہذا یکون النفوس الفلکیۃ تسعاً ثمان للفلک الاعظم وذلک البروج وسبع للسیارات وافلاکہا

فصل

اس بات کے بیان میں کہ محرک قریب یعنی بلا واسطہ :۔ سرے محرک کے فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف وہی ہے جو نسبت خیال کی انسان کی طرف ہے اس بارہ میں کہ دونوں صورت جزئیہ کے مرکب ہونے کا محل ہے۔ لیکن خیال صرف دماغ کے ساتھ خاص ہے اور وہ جرم فلک میں سرایت کے ہوئے ہے فلک کے بسیط ہونے اور ایک جزر دوسرے جزر سے مانع نہ ہونے کی وجہ سے محل ہوتے ہیں اس کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے اور جان کو کہ فلاسفہ نے افلاک کی حرکات جزئیہ میں اختلاف کیا ہے یعنی کو اکب سیارہ کی حرکات ہیں۔ تو ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ہر کوکب ان ساتوں میں سے اپنے فلک کے ساتھ قائم مقام حیوان واحد نفس واحد والا ہے۔ نفس اول کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کوکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے واسطے سے ہوتا ہے کوکب کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد، جس طرح حیوان کا نفس اول اپنے قلب سے تعلق کرتا ہے اور باقی اعضاء اس کے بعد اس کے واسطے سے۔ پس وہ قوت جو محرک کوکب سے نکلتی ہے جو کہ قلب کے مانند ہے حیوان میں، اپنے ان افلاک میں کہ جو جوارح اور اعضاء باقیہ کے مانند ہیں۔ اور اس بنا پر نفوس فیکہ نو ہیں۔ در فلک اعظم، اور فلک بروج کے، اور سات کوکب سیارہ کے اور ان کے افلاک کے

شرح قولہ فصل :۔ جب مصنف یہ ثابت کر چکے کہ فلک کی حرکت ارادی کا مبداء نفس مجرود ہے جو کلی ارادی والا ہے تو پھر یہ چاہا کہ یہ بین کریں کہ فلک سے ان حرکات کا مصدر کے لئے نفس مجرود کی قوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ دوسری قوت کی بھی ضرورت ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے۔

قولہ استقام الصورة :۔ قوت خیالیہ جو ہمارے نفوس میں اور وہ قوت جسمانیہ جو فلک میں ہے دونوں میں مشابہت اس طور پر ہے جو آگے مصنف کے بیان کیا ہے۔

قولہ عدم ما بجان :۔ اس لئے قوت جسمانیہ سارے جرم فلک پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

قولہ اعلم :۔ مسئلہ یہ ہے کہ فلک میں جزئی حرکات اور کوکب کا باہم کیا تعلق ہے۔

قولہ ذو نفس واحدة :۔ گویا حیوان میں جو درجہ نفس کا ہے وہی درجہ فلک میں کوکب کا ہے۔

قولہ فی افلاکہ :۔ یعنی کوکب اپنے فلک کے لئے ویسے ہی ہے جیسے قلب حیوان کے لئے۔

قولہ افلاکہما :۔ اس بنا پر کہ ہر کوکب اپنے فلک جزئی کے ساتھ نفس واحد ہے۔

.....

وذهب الشيخ ومن تبعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية
على انفسها فعد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب

جميعا

ترجمہ

اشیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ افلاک مذکورہ میں سے ہر فلک
ایسے نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے۔ اور ہر کوكب اسی طرح پر ہے۔ اور انہوں نے كوكب
کے لئے نیز حرکات وضعیہ ثابت کی ہے پس نفوس محرکہ کی تعداد اس رائے کی بناء پر ..
کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہے۔

لان التصريكات الاختيارية يعنى الاسادية الجزئية لا تقم الا عن ارادة
تابعة في الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم ويسمى شهوة او الى دفع
امر متنافر ويسمى غضا ويدل على مغائرة الارادة للشوق كون
الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه كما في الداء البشم ومنها
يعلم ان الفعل الاختيارى قد يترتب على تصور النقم او الضر من
غير توسط شوق هناك وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع
ما نم من حياء او حسية ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك
الامر الملائم والمنافر من حيث انه ملائم او منافر تصور امطابقا
او غير مطابق

ترجمہ

اس لئے کہ تحریکات اختیار یہ یعنی ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے واقع
نہیں ہوتی ہیں جو اگر شوق کے تابع ہوتی ہیں تو مناسب کی طلب کے
شوق میں حرکت کرتی ہیں اور اس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا کسی امر خلاف طبع کو دفع کرنے
کی طرف حرکت کرتی ہیں تو اس کا نام غضب ہے۔ اور ارادہ شوق کے مغایر ہے اس پر دلالت
انسان کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسے امر کا جس کی وہ خواہش نہیں کرتا۔ جیسے کڑوی دوا کے پینے میں
اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختیار یہی فعل کبھی نفع یا ضرر کے تصور پر بھی مرتب ہوتا ہے اور شوق کا
کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور انسان ارادہ نہیں کرتا یا شہتیہ کے تناول کا جیسے کوئی مانع روک دے
مثلاً حیا ہے یا حسیت ہے۔ پھر یہ شوق پیدا ہوتا ہے اس امر مناسب یا امر منافر کے تصور سے

اس حیثیت سے کہ وہ اس کے مناسب ہے یا مناسب ہے۔ ایسا تصور جو واقع کے مطابق ہو یا واقع

کے مطابق نہ ہو

تشریح

تو لزبستی مٹھوۃ: یعنی شوق الی طلب امر ملائم کا نام شہوت ہے یا شوق ہوتا ہے غیر مناسب قابل نفرت امر کے دفع کرنے کا تو اس کا نام غضب ہے۔

تو لزبستانی الداء: شوق اور ارادہ ایک ہے یا ایک دوسرے سے منہم ہے شارب اس بارے میں اپنی رائے ظاہر فرماتے ہیں۔

وحینئذ اما ان تقم عن تصور کلی او جزئی لا سبیل الی الاول لان التصور الکی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السوۃ فلا یقیم منہ بعض الحركات الجزئیة، تدون بعض والالزم الترجیم بلا مرجع فمبدأ التحریکات الجزئیة الامرادیة۔۔ تصور ان جزئیات قیل لوکان المعتبر فی صدور الفعل الجزئی التصور الجزئی لزم الداء لان تصور کما من حیث انہ بینہ من وقوع الشرکۃ یتوقف علی وجود کلا نا قبل حدوث السواد المعین مثلاً لا تصور الاسواد معیناً فی هذا المحل فی هذا الوقت علی هذا الشرط والمقید بہذا القيود وان کانت الوفا لا یکون الا کلیاً واما تصور هذا السواد من حیث تشخصه السامع عن فرض الاشتراك فلا یحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده علی مثل هذا التصور کان دواء

ترجمہ

تو اس وقت یا تو فعل واقع ہوتا ہے تصور کل سے یا جزئی سے۔ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کل کی نسبت اپنی تمام جزئیات کی جانب مساوی ہے

پس اس سے بعض جزئی حرکات واقع نہ ہوں گی نہ کہ بعض ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا، پس تحریکات جزئیہ ارادیہ کا مبداء تصورات جزئیہ ہوتے ہیں۔

اگر فرض کیا گیا ہے کہ اگر فعل جزئی کے صدور میں تصور جزئی منہم ہو گا تو دور لازم آئے گا کیونکہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہے اس فعل کے وجود پر موقوف ہو گا۔ اس لئے کہ معین سواد کے پیدا ہونے سے قبل، مثلاً نہیں تصور کریں گے کہ معین سواد کا اس محل میں (مثلاً فرس) اسی وقت میں، اسی شرط کے ساتھ۔ اور جو چیز ان قیود کے ساتھ مقید ہوگی قیدیں چاہے ہزاروں کی تعداد میں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور ہر حال اس

ہے۔ جیسے زید خارج میں موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر خیال میں اس کی صورت حاصل ہوتی ہے۔
قولہ لا یلزم الدور: کیونکہ حصول فی الخیال حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے
مخلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔

وکل مالمہ تصور جزئی فهو جسمانی هذا الا یصح علی اطلاقہ اذ الدلیل
مخصوص بالجزئیات الجسمانیة وقد صرحوا بان الجزئیات المجردة
ترتسم فی النفس لان الصورة الجزئیة ترتسم وھی اصغر وترتسم و
ھی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر لاختلاف الصوراتین
بالحقیقة اولاً لاختلاف الباعثین عن الصوراتین بالصغر والکبر او
لاختلافهما فی المحل من المدرس وقیل ان الحصر ممنوع لجواز ان یکون
لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض
تساویہما فیہما، اقول تساویہما فی الاعراض باشخاصہما متین ومجرد
التساوی فی ما هیات الاعراض لا یسد باب المناقشة لاحتمال
ان یکون الاختلاف لتشخصاتہما،

ترجمہ

اور ہر وہ چیز کہ جزئی طور پر اس کے لئے تصور جزئی ہو اگر تائے تو وہ جسمانی ہوتا
ہے۔ یہ قاعدہ علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی دلیل صرف جزئیات
جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے حالانکہ حکماء نے مراحات فرمائی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس میں مرتسم
ہوتی ہیں۔ کیونکہ صورت جزئیہ مرتسم ہوتی ہے حالانکہ چھوٹی ہے۔ اور دوسری مرتسم ہوتی ہے حالانکہ
وہ بڑی ہوتی ہے۔ پس یا تو یہ چھوٹے بڑے کا اختلاف حقیقت میں صورتوں کے مختلف ہونے
کی وجہ سے ہے یا مأخوذ عن الصورة کی وجہ سے چھوٹے اور بڑے ہونے میں یا ان دونوں کے
عمل مدرک میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ صحت تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ یہ اعراض کے اختلاف
کی وجہ سے ہو۔ جیسے شکل، سواد، بیاض۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفروض ان کا مساوی ہونا
ہے۔ میں کہوں گا کہ ان کا مساوی ہونا (یعنی دونوں صورت کا) اعراض میں ان کے اشخاص کی وجہ
سے محال ہے۔ اور صرف اعراض کی ماسیات کا مساوی ہونا اعراض کے باب کو بند نہیں کر سکتا
کیونکہ احتمال ہے کہ دونوں صورت کا اختلاف ان کے تشخصات کی بنا پر ہو۔

تشریح

قولہ دکل مالہ: لہذا تحریکات فلکیہ جزئیہ کا مبدأ بھی جسمانی ہو گا اور اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔

قولہ علی اطلاقہ: شارح اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ جسم کو تصور جزئی حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ہوتا ہے۔ مگر کلی دعویٰ کا انکار کرتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شیء کو بھی جزئی تصور حاصل ہو وہ جسمانی ہی ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزئیات اس کے مستثنیٰ ہیں۔

قولہ اذ الدلیل: شارح اس کی تائید میں ایک مثال دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور جزئی غیر جسمانی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

قولہ تو شمر: اس قول فلاسفہ کے پیش نظر میبذی نے ثابت کیا کہ کلیت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ جزئیات مجرہ جسمانی نہیں ہیں لہذا کلیہ صحیح نہیں ہے۔

قولہ وحی البوم: ان جزئی صورتوں کا جو کہ زمین میں مرتسم ہیں مضر اور کبر کے لحاظ سے اختلاف کا سبب کیا ہے۔

قولہ الحقیقۃ: حقیقی صورت سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

قولہ اول اختلافہما: ماتن نے اختلاف صورت کی دو وجہ بیان کی ہیں۔ حقیقی اختلاف یعنی صورت نوعیہ کا مختلف ہونا، یا پھر ماخوذ منہ کا مختلف ہونا اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ شارح ایک تیسری صورت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ قبیل: شارح قدیم نے اس موقع اس صحر پر منع وار د کیا ہے۔

قولہ لفتخصاۃہا: اور محض اعراض کی ماہیت میں مساوات کا مان لینا بحث کے دروازے کو بند نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے تسلیم کرنے کے بعد اگلا احتمال اس کا بھی کہ عزم کی ماہیت دونوں صورت میں مساوی ہو مگر دونوں کا تخصیص ایک دوسرے سے جدا ہوا اور دونوں صورت میں چھوٹے اور بڑے کا اختلاف انہیں شخصیات کی بنا پر واقع ہوا ہو۔

لا سبیل الی الاول لاننا تکلم فی الصور تین من نوع واحد ولا سبیل الی
الثانی لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا یجب ان تكون ماخوذة من
خارج فتعین القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منهم امر شمة
فی محل من المدارس غیر ما اسرشت فیہ الصورة الضعيفة فيقسم
المدارس لا محالة فی الوضع وما هذا شأنه فهو جسمانی فیل قد
ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحریکات الغير

المتناہیۃ والنفس المنطبقة للفلک قوۃ جسمانیۃ فکیف صدرت
عنها هذه التحریکات الغیر المتناہیۃ وهل هذا الاتناقض صریح و
احیب عنه بان مبادی الحركات الفلکیۃ هی الجواهر المفارقتة
بواسطة نفوسها الجسمانیۃ المنطبقة فی اجرامها والبرهان انما قام
على ان القوة الجسمانیۃ لا تكون موثرة آثارا غیر متناہیۃ لاعلی ان لا
تكون واسطۃ فی صدور سائر الآثار،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ان دو صورتوں میں کلام کرتے ہیں، جو
ایک نوع کی ہوں۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ
صورت جزئیہ جو چھوٹے اور بڑے ہونے میں مختلف ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ خارج ہی سے
اخذ کی گئی ہوں پس تیسری صورت متعین ہو گئی۔ لہذا نتیجہ دونوں صورتوں میں سے صورت کبیر
مد رک ایک خاص مقام میں مرتب ہوگی جو محل کہ اس مقام کے علاوہ ہوگا جس میں صورت صغیرہ
مرتب ہوئی ہے، الاحوالہ تقسیم باعتبار وضع کے ہوئی ہے اور جس کی شان یہ ہے وہ جسمانی ہوتا ہے
اور اعتراض وار د کیا گیا ہے کہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ جسمانی قوت تحریکات غیر متناہیہ
پر قدرت نہیں رکھتی اور فلک کا نفس منطبق قوت جسمانیہ ہے تو اس سے تحریکات غیر متناہیہ
کیونکر صادر ہوں گی۔ اور نہیں ہے مگر مرتب تناقض۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔
کہ حرکات فلکیہ کے --- مبادی جواہر مفارقتہ ہیں۔ افلاک ایسے نفوس جسمانیہ کے واسطہ
سے جو کہ ان کے اجرام میں منطبق ہوتے ہیں حرکات کرتے ہیں اس پر برہان قائم نہیں ہوئی کہ ان
آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہ بن سکیں گے۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الاول : اول سے مراد یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف
ان کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہو۔

قولہ الی الثانی : اور وہ یہ ہے کہ صغیر و کبیر میں اختلاف ماخوذ عنہ کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے ہو۔
قولہ الثالث : تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف چھوٹے بڑے ہونے میں
اس وجہ سے ہوا ہو کہ دونوں کا محل مختلف ہے۔

قولہ نبی قسم : اور جب دونوں کا محل ارتسام جدا ہو گیا تو تقسیم واقع ہو جائیگی۔ ۱۔
قولہ فی الوضع : یعنی اشارہ حصہ میں تقسیم ہوگی۔ اس طرح سے کہ جو مقام بڑی صورت کا ہے وہ
جو مقام صورت صغیرہ کا ہے وہ دوسرا ہو۔

قولہ وما هذا شأنہ: پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کو تصور جزئی حاصل ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس فلک کی تحریکات جزئیہ کا مبداء قوت جسمانی ہو گا اور یہی ان کا مطلوب تھا جو شروع فصل میں بیان کیا گیا ہے۔
قولہ قبیل: مذکورہ بالا استدلال پر شارح حرزبانی نے نقض وار دیا ہے۔

قولہ اجیب عنہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس وجہ سے کہ مہبت میں جو برہان قائم ہوتی ہے وہ اس پر ہے کہ قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر موثر نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ بات نہیں ثابت کی گئی کہ قوت جسمانی غیر متناہی آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتی چنانچہ اسی مگر یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کے لئے واسطہ بنتی ہے۔ قوت موثرہ نہیں بنا کیا گیا لہذا تناقض نہیں لازم آئے گا۔

قولہ لا کموت واسطۃ: تو صدور تو نفوس مجردہ فلکیہ سے ہوتا ہے۔ مگر واسطہ قوت جسمانیہ ہوا کرتی ہے۔

و ما دبانہ لما جازنا بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية و كونها واسطۃ في صدور و آثار لا يتناهي جازنا ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحریکات عند هم و اذا كانت واسطۃ فليجز ايضا ان تباشرها استقلالاً وقد يجاب ايضا بان هذه التحریکات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة عليها من النفس المجردة والاثبات بالبرهان امتناع صدور التحریکات الغير المتناهية من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطۃ وذلك لا ينافي صدور التحریکات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارئة عليها من غير هافتامل،

ترجمہ

اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب قوت جسمانیہ کا بقاء مدت غیر متناہیہ تک ممکن ہے اور نیز اس کا آثار لا متناہی کے صدور کے لئے واسطہ بنتا بھی ان آثار کے لئے مبادی ہونا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ وہی ان کے نزدیک ان تحریکات کے مباشر ہیں۔ اور جب واسطہ ہیں تو یہ جائز ہے مستقل طور پر ان آثار کو انجام دیں۔

نیز ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں انفعالات غیر متناہیہ کے طاری ہو۔ نے کے توسط سے اپنی نفس مجردہ کی طرف سے اور جو چیز برہان سے ثابت ہے

وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے ابتدائے بلا واسطہ کے تحریکات غیر متناہیہ کا صدور متشخص ہے۔ اور یہ غیر متناہی، انفعالات کے واسطے سے غیر متناہی تحریکات کے صدور کے منافی نہیں ہے۔ جو کہ ان قوت جسمانیہ پر غیر کی جانب سے طاری ہوتے ہیں لہذا آپ غور فرمائیں۔

تقریر دہرہ پانچ: تنقظ کا جواب ابھی اور دیا گیا ہے کہ غیر متناہی تحریکات کا صدور محال ہے۔ مگر ان تحریکات کے۔۔۔ صدور کے لئے واسطہ ہونا محال نہیں ہے۔

تقریر قدیم: یہ جواب بھی اصل اعتراض کا ہے جو اس طرح مراد بانی نے تنقظ کا اعتراض وارد کیا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب نقل کرتے ہیں۔

تقریر بواسطہ طہریات: انفعالات سے تصورات جزئیہ مراد ہیں اسے اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ مراد ہیں۔

الفن الثالث في العنصرية

وهو مشتمل على ستة فصول

فصل في البسائط العنصرية

وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر امارا دوا حار وعلی التقديرين امارا طيب او يابس فالبارد الرطب هو الباء والبارد اليابس هو الاراض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة العربية كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتوحد منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تتخلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن انها يحصل بنضد ها عالم الكون والفساد تسمى اركاناً ومن حيث انها يتقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد،

.....

تیسرا فن عنصریات کے بیان میں

اور وہ چھ نفیسوں پر مشتمل ہے

فصل

بک لفظ عنصریہ کے بیان میں

اور وہ استقراء سے چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو بار دہو گایا عار ہو گا۔ اور دونوں صورت میں یا رطب ہو گا یا یا بس ہو گا۔ پس ہار در رطب وہ پانی ہے اور بار دیا بس زمین ہے اور عار یا بس وہ آگ ہے اور بار رطب وہ ہوا ہے۔ اور عنصر عربی لفظ میں اصل کا نام ہے۔ جیسے اسطس یونانی لغت میں ہے اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ اس سے مرکبات ترکیب دیئے جاتے ہیں۔ ان کا نام اسطقات ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ مرکبات ان کی طرف بخل اور منقسم ہوتے ہیں ان کا نام عناصر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مرکب ہونے اور ملنے سے عالم کون و فساد حاصل ہوتا ہے ان کا نام ارکان ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منقلب اور بدلتا ہے ان کا نام اصول کون و فساد ہے۔

تشریح | قولہ الفن الثالث: فلکیات سے فارغ ہونے کے بعد عنصریات کی بحث شروع کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ تیسرا فن عنصریات کے بیان میں ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو عنصر کی طرف منسوب ہیں۔ اور وہ احوال جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں جب یہ عناصر ایک دوسرے سے مرکب ہوتے ہیں۔ جیسے موالید ثلاثہ جو حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی سودی، مصفر، بنم۔ اسی طرح نباتات اور معادن بھی عناصر سے مرکب ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آپ آئندہ تفصیل پڑھ لیں گے خلاصہ یہ کہ عناصر سے مراد خود عناصر بھی ہیں مثلاً مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ اور وہ بھی مراد ہیں جو عناصر سے مرکب ہوتے ہیں مثلاً حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ۔ یہ مرکب تمام کی مثالیں ہیں۔ ترکیب غیر نام بھی ہوتی ہے جیسے کائنات جو۔ ان سب کے حالات اس فن میں بیان کئے جائیں گے اور انسان بھی عناصر میں شمار ہوتا ہے مگر انسان کے ضمن میں نفس ناطقہ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ ضمن کی جاتی ہے نفس ناطقہ کی بحث الہیات سے متعلق ہے؛ چونکہ ان مباحث کو ضمن اور بتغایان کیا گیا ہے اسلئے حصر کے متعلق کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ ستہ فصول : عنصریات کی بحث چھ فصل پر مشتمل ہے جن میں سے فصل اول بسائط عنصریہ کے بیان میں ہوگی۔ اور فصل ثانی میں کائنات جو کابیان ہوگا۔ فصل ثالث میں زمین کے اندر کے خزانے معادن وغیرہ کا بیان ہوگا۔ فصل رابع میں نباتات کے احوال سے بحث ہوگی۔ پانچویں فصل میں حیوانات کی بحث ہوگی اور چھٹی فصل میں انسان کا بیان ہوگا۔

قولہ اربعہ : چار کی تعداد استقرائی ہے دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے کہ جو اثبات اور نفی کے مابین دائر ہو۔ بسائط کو اولاً ذکر کرنا دوجہ بہت مشہور ہے۔ اس وجہ سے کہ بسائط اجزاء ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر مجموعہ اور کلی تیار ہوتا ہے اور جزو اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے بسائط کو پہلے مصنف نے ذکر فرمایا۔

اس فصل میں مصنف پانچ چیزیں بیان کریں گے۔ (۱) عناصر کی چار قسمیں ہیں، مٹی، آگ، ہوا اور پانی۔ (۲) ان عناصر میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ (۳) ان عناصر میں کون و فساد طاری ہو سکتا ہے۔ (۴) عناصر کی کیفیت ان کی صورت نوعیہ سے مختلف ہے۔ (۵) ان عناصر سے ترکیب کے نتیجہ میں مزان پیدا ہوتا ہے۔

قولہ اما مطب : مطب اس کو کہتے ہیں جس میں رطوبت پائی جاتی ہو یعنی تری۔ اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو شکلوں کو بسوٹ قبول کرے۔ اور ترک کرے۔ اور بار و جس میں برودت پائی جائے اور برودت کی پٹن ثقل اور تکاثف ہے۔ اور مائلا لحرارت کو خارج کہتے ہیں اور حرارت اس کیفیت کا نام ہے جس میں تحلیل اور تخفیف پائی جاتی ہو ان دونوں کیفیت کو فاعلی اور مفعلی کہتے ہیں اسلئے کہ یہ دونوں اپنے قریب میں اثر پیدا کر دیتی ہیں۔ اسی طرح مائلا لرطوبت کو کہتے ہیں۔ اور رطوبت اس کیفیت کو کہتے ہیں جو تشکل، افتراق اور اتصال کو بسوٹ قبول کر لیتی ہو۔ اسلئے ہی یا بس مائلا لبسوت کو کہتے ہیں۔ اور بسوت اس کیفیت کا نام ہے جو تشکل، افتراق اور اتصال کو سختی سے قبول کرتا ہو اور دونوں کیفیت کو انفعالی اور منفعل بھی کہا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کے اثر کو قبول کر لیتی ہیں۔

نیز اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ حرارت اور برودت میں اور رطوبت اور بسوت میں تضاد ہے اس لئے یہ چار عنصریات کسی ایک عنصر میں جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ الا صنف : پانی کے پارہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پانی گرم کر کے علیحدہ رکھ دیں اور کوئی خارجی چیز اس پر اثر نہ کرے تو رفتہ رفتہ تھوڑی دیر میں ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ پانی کی رطوبت طبعی ہے۔ اور رطوبت اس لئے ہے کہ اتصال و انفصال کو اور تبدیلی اشکال کو جلدی قبول کر لیتا ہے اسی طرح زمین کے یا پس ہونے کی دلیل ہے کہ زمین میں اتصال و انفصال اور قبول اشکال و تشکل ہوتا

ہے۔ زمین کے یار دہونے کی یہی دلیل ہے کہ مٹی کو گرم کرنے کے بعد الگ کر دیں اور کوئی خارجی چیز اثر انداز نہ ہو تو تھوڑی دیر میں یہ مٹی ٹھنڈی ہو جائے گی۔ اس لئے اگر دونوں میں مناسبت نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرج لازم آئے گا۔ کثافت پانی میں بھی ہوتی ہے اور مٹی میں بھی۔ مگر مٹی کی کثافت پانی کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قولہ الناس: آگ کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو آگ زمین پر ہوتی ہے اس کا تبس زمین کی کثافت اور برودت سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود آگ ہلکی ٹھنڈی اور لطیف ہوتی ہے۔ اور کہہ مار کی آگ اس سے بدرجہا لطیف بھی ہوتی ہے اور خفیف بھی۔ کیونکہ وہاں زمین کا تبس نہیں پایا جاتا۔ یہ خفت اور لطافت خالص حرارت کا اثر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حرارت آگ کی ذاتی اور طبی کیفیت ہے۔ اور آگ کے یابس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آگ اپنی طبی شکل میں جو کہ منوبری (محرومی) ہے بہت بہت مشکل سے چھوڑتی ہے اور شکل کا مشکل سے چھوڑنا بوسے کے اثر سے ہوتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ آگ حار اور یابس ہے۔

اسی طرح ہوا کے حار ہونے کی دلیل ہے کہ جب پانی کو خوب گرم کرتے ہیں تو وہ ہوا بن جاتا اگر ہوا میں حرارت کے بجائے دوسری کیفیت ہوتی تو پانی گرم ہونے سے آگ بن جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا پانی کا ہوا بن جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا میں حرارت ذاتی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس ہوا میں ایک طبقہ ایسا ہے جس کو طبقہ زمہریر یہ کہتے ہیں۔ جو نہایت بار د ہوتا ہے جو اب یہ ہے کہ پانی کے حار ہونے کی وجہ سے پانی کا اثر قبول کر لیتا ہے۔

اور ہوا کا رطب ہونا اس سے ظاہر ہے کہ وہ اتصال و انفصال کو بہت جلد قبول کر لیتی ہے۔ نیز ہوا اگر رطب نہ ہوتی تو چونکہ ہوا میں حرارت کا ذاتی ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا ہوا حار یا یابس ہوتی۔ اس لئے اس کا آگ ہونا لادم آئے گا۔ اب آیا ہوا جس کی حقیقت حار یا یابس ٹھہری عین آگ ہے۔ لہذا ہوا حار کے بجائے تین ہمارہ جائیں گے۔ حالانکہ ہوا کا مستقل عنصر ہونا متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہوا کو حار، رطب ماننا پڑے گا۔ چونکہ آگ کی حرارت ہوا کی حرارت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اس میں ہوا کی رطوبت پانی کی رطوبت سے زیادہ قوی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ برودت پانی میں زیادہ ہے کہ زمین میں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو زیادہ افضل ہے وہی زیادہ بار د ہے۔ اس لئے کہ ارض کی برودت زیادہ ہے بعض نے کہا کہ ہوا میں رطوبت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مٹی اور پانی کے مٹنے سے استساک پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے رطوبت پانی میں ہوتی ہے اور ہوا اور مٹی کا اختلاط استساک پیدا کرتا ہے نہیں۔ لہذا ہوا میں رطوبت نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ رطوبت کے دو معنی ہیں۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جس میں اتساق ایک دوسرے مل جانے کو کہتے

میں یہ معنی رطوبت کے صرف پانی میں پائے جاتے ہیں۔ ہوا میں یہ معنی نہیں ہیں۔ رطوبت کے دوسرے معنی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کہ جو شکل اتصال، انفصال کو سہولت سے قبول کرے۔ اس معنی میں رطوبت ہوا میں مشترک ہے۔ یہاں رطوبت کا معنی یہی مراد ہیں۔

قولہ هذه الامة : یہاں سے مصنف عنصر کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں۔ اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات رکھا جاتا ہے

حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عناصر چاروں بابت کو کہا جاتا ہے یعنی مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ عناصر کے مختلف اعتبارات کئے گئے ہیں اور ہر اعتبار سے ان میں الگ الگ نام تجویز کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ ان بابت کو عناصر اسے کہا جاتا ہے کہ جب مرکبات تحلیل ہوتے ہیں تو انہیں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور مشہور مقولہ ہے کہ ”کل شے یرجع الی اصلہ“ ہر چیز اپنی اصل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔

عناصر کی وجہ تسمیہ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ ان بابت سے مرکبات کی ابتداء میں ترکیب ہوتی ہے۔ اور ان کو اس مختص اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی طرف مرکبات کی تحلیل ہوتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔

وکل واحد منها یخالف الآخر فی صورته الطبیعة ای النوعیة والاشغل کل واحد منها بالطبع حیث الآخر المناسب ترتب الكل اذ لا یلزم توافق الكل عند عدم تخالف الكل والتالی باطل اذ کل واحد منها یمر ببطبعه عن حیث غیره فالقدم مثله،

ترجمہ

اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کا مخالف ہے اپنی صورت طبعیہ میں یعنی صورت نوعیہ میں، و نہ تو ہر ایک ان میں سے دوسرے کے چیز کو مشغول کرے۔ اور کل کا ترک کر دینا متن سے مناسب ہے۔ کیونکہ کل کا توافق ضروری نہیں ہے کل کے مخالف ہونے کی صورت میں۔ اور تالی باطل ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے لحاظ سے دوسرے کے چیز سے بھاگ گیا ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے۔

تشریح

قولہ کل واحد : یہاں سے ماتن بابت عنصر کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف... یہاں سے ان کا حکم ثانی بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ مختلف ہے کیونکہ صورت نوعیہ سے آثار صادر ہوتے ہیں اور صورت

نوعیہ ہی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر ان عناصر میں سے سب کی یا کم از کم دو عنصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائے گی تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ عناصر اربعہ سے مختلف آثار کا ظہور نہ ہو سکے گا۔ نہ ہی ہر ایک الگ الگ چیز کا تقاضہ کریں گے جو کہ مشاہدہ کے خلاف ہے لہذا عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ضروری ہے۔

کل واحد منہا سے جو دعویٰ ماتن کے کیا ہے وہ موجب کلیہ ہے اس لئے اس کی دلیل یعنی سائیم جزئیہ کے ابطال سے پوری ہو سکتی تھی مگر مصنف نے فرمایا۔ والا شغل "جو" یہ کلیہ ہے اس لئے شارح نے فرمایا۔ انسا سب "کہ" دعویٰ سے لفظ کل کو ترک کر دینا مناسب ہے۔ تاکہ کلیہ کا لہر نہ رہے۔ نیز ہر عنصر کے مختلف نہ ہونے کی صورت میں صور ضروری نہیں کہ ہر ایک متفق ہی ہو جائے۔ یعنی اگر ان عناصر اربعہ میں سے بعض عناصر کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے متفق ہو جائے۔ تو بھی یہ صادق آئے کہ کل کی صورت نوعیہ متحد نہیں ہے۔

قولہ اذلا بلزم: یعنی عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کا دوسرے کے چیز کو مشغول کر لینا باطل ہے؛
قولہ یہرب: نہ پانی ہونے کے چیز میں ٹھہر سکتا ہے نہ ہوا پانی کے چیز میں۔ اور نہ ہوا آگ کے چیز میں ٹھہر سکتی ہے آگ ہوا کے چیز میں۔

قولہ فالقدم: اور مقدم یہ تھا کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اگر اپنی صورت نوعیہ میں مختلف نہیں ہوگی۔

وکل واحد منها قابل للكون والفساد الصور المحتملة للانقلابات اثني عشرة جاصلة من مقايسة كل من الاربعة مع الثلثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهي الانقلابات احد العنصرين المتجاورين الى الاخر يعني انقلاب الارض من ماء وبالعكس وبالماء هواء و... بالعكس والهواء ناراً وبالعكس وتقر من المصنف لبیانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض من هواء وبالعكس والماء ناراً وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطة اثنين يعني انقلاب الارض من ناراً وبالعكس هذا ما اشتهر به بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تنولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فتولد هم ما ذكره فكانت اجزاء الناس منقلبة الى اجزاء اراضية صلبة

بلا واسطه دایضا قد صر حوا بان الناس القویة تمیل الاجزاء الارضیة ناراً

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک کون وضاد کو قبول کرتا ہے وہ صورتیں جو ان عناصر کے انقلاب کی عقلاً نکلتی ہیں۔ وہ بارہ ہیں جو ان چاروں کو باقی تین عناصر کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ پس ان بارہ میں سے چھ میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور وہ چھ صورتیں یہ ہیں کہ دو ایسے عناصر جو ایک دوسرے کے قریب اور دوسرے سے طے ہوئے ہیں یعنی زمین کا پانی سے بدل جانا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا ہوا میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس اور ہوا کا آگ بن جانا۔ اور اس کا عکس۔ یہی وہ صورتیں ہیں جن کو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ اور بہر حال باقی چھ صورتیں جو کہ باقی رہ گئیں۔ تو ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتیں مگر ایک واسطہ کے ذریعہ یعنی ارض میں تبدیل ہونا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا آگ بن جانا اور اس کا عکس۔ اور ان میں بعض حاصل نہیں ہوتیں مگر دو واسطوں کے بعد یعنی ارض میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس۔ یہ وہ صورتیں ہیں جو ان کے یہاں مشہور ہیں۔

اور شیخ نے اپنی کتاب اشارات میں کہا ہے کہ صاعقہ ناری کے اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے بخورت جدا ہو جاتی ہے اور وہ برودت کے غالب آجانے کی وجہ سے اس کے جوہر میں نکالتے ہو جاتا ہے۔ پس جو شیخ نے ذکر فرمایا ہے، صحیح ہے تو البتہ اجزاء ناریہ اجزاء ارضیہ سے بدلتے والے ہو جائیں گے وہ اجزاء ارضیہ جو نہایت پختہ اور سخت ہوتے ہیں۔ اور بلا واسطہ ہوں گے کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔ اور حکما نے اس کی بھی مراحت فرمائی ہے کہ قوی ترین آگ اجزاء ارضیہ کو آگ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

مشرح

قولہ وکل منها بسائط عنفرہ کا یہ تیسرا حکم مصنف بیان کرتے ہیں۔
قولہ الابواسطہ: اور وہ کسی عنفرہ کا اپنے مجاور سے تبدیل ہو جانا تو اس میں چار قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

قولہ انقلاب الارض: چنانچہ یہ انقلاب پانی کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے۔
قولہ وبالعکس: یعنی ہوا کا مٹی ہونا۔ ہوا پہلے پانی میں تبدیل ہوتی ہے پھر پانی مٹی سے بدلتا ہے لہذا ہوا اور ارض کے مابین پانی کا واسطہ ہے۔

قولہ الابواسطتین: یعنی آگ کا زمین میں بدل جانا۔ اس میں زمین پہلے پانی بنتی ہے، پھر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس میں زمین اور آگ کے درمیان پانی اور ہوا دو واسطے ہیں۔ نیز اس کے عکس میں دو واسطے ہوں گے۔

پہنی آگ سے جب مٹی میں تبدیل ہوتی ہے تو آگ ہو اہنتی ہے پھر ہوا پانی بن جاتا ہے اور پھر پانی مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کا واسطہ ہے۔ یعنی دو واسطے ہیں۔ مذکورہ چھ انقلابات میں کسی میں ایک اور کسی میں دو واسطے بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے بارہ میں ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ہذا ما شہر بنیم یہ وہ بارہ قسمیں انقلاب کی ہم نے بیان کیا اور جن میں سے بعض کے انقلاب میں دو واسطے بھی ہیں۔ یہ مجموعی بارہ صورتیں ہیں جو عکس کے مابین مشہور ہیں۔

تو لا تحلیل : اس تبدیلی میں بھی درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مٹی براہ راست بغیر کسی واسطہ کے آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل حجرا يقرب منها في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انقلبت حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخر او النضوب وقيل ذلك معانين في عين سيريكوه وهي قرية من بلاد مصر اذ من بلاد مصر بيجان وما وكا ينقلب حجر مرمر او الحجر يخل بالحقيل الاكسيرية ماء او ذلك بتصيرة ملحاما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشا و شر اذا ابتدأ بالماء وقد يقال ان ارباب الاكسيري يتخذون مياها حادة يحصلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياها جارا يكتا

ترجمہ

کیونکہ صاف پانی بہت قلیل زمانے میں پتھر میں بدل جاتا ہے۔ اور حجم میں بھی اس کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی گنجائش نہیں کہ وہ ہم کیا جلتے کہ اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود تھے۔ جو پانی کے خشک ہو جانے بعد جم گئے ہیں پانی کا ختم ہو جانا خواہ بخار بن کر ہوا ہو یا زمین پر پوسٹ ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ اور پانی کا پتھر میں تبدیل ہونا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سیکو کے چشمہ میں دیکھا جاتا ہے کہ اور سیکوہ مراغہ کا ایک گاؤں ہے جو آذربایجان میں واقع ہے۔ اس چشمہ کا پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح پتھر بھی مختلف اکسیری تبدیروں کے ذریعہ پانی بن جاتا ہے۔ اور یہ انحلال اس طور پر ہوتا ہے کہ پتھر کو نمک بنا لیتے ہیں۔ یا تو اس کو جلا کر یا پھر جو چیزیں کہ قائم مقام نمک کے ہوتی ہیں۔ ان کے ٹھینے سے بناتے ہیں، جیسے نوشادر۔ اس کے بعد اسے پانی سے پگھلاتے ہیں

اور کہا جاتا ہے کہ علم اکسیر کے ماہرین نہایت تیز پانی لیتے ہیں جس میں سخت اجسام کو قلیل کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اجسام صلبہ تجربہ بن جاتے ہیں۔

ترجمہ

قولہ انصوب جب مصنف یہ تین باتیں ظاہر کر دیں کہ پانی صاف ہو، اور زمانہ کا انقلاب قلیل ہو اور پانی سے جو پتھر بنا ہے دونوں کا حجم قریب قریب

قولہ ینقلب؛ کیونکہ پانی کی صفائی زائل ہو کر گدلم ہونے کے لئے زیادہ دنوں تک پانی کا ٹھہرا ہونا اور اس پر زمین کے اجزاء ادھر ادھر سے اڑ کر گرنا ضروری ہے۔ زمانہ بھی قلیل ہے۔ اس لئے اس کا ٹھکان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، حجم دونوں برابر ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ معمولی اجزاء ارضیہ جو پانی میں پہلے سے موجود تھے وہی باقی رہ گئے اور حجم کر پتھر بن گئے۔ باقی پانی بخارات کی شکل میں فضا میں اڑ گیا ہے یا پانی زمین میں جذب ہو گیا۔

قولہ میاھا جاسا یا؛ اس زمانہ میں ایسے ایسے کارخانے ہیں جو پانی کو پانی کر دیتے ہیں نیز دوسری دھاتوں کو پانی میں تبدیل کر کے ضرورت کی مختلف چیزیں بناتے ہیں تو اسے کئے سرے اور نہ جانے ہزاروں سازنے کے المونیم کے برتن اور نہ معلوم کتنی ایجادات ہو چکی ہیں۔ جنہوں نے ان فلسفی نظریات کی تائید کر دی ہے

وكنالہواء ینقلب ماء كہایری فی قتل الجبال فانہ یغلظ الہواء
لشدۃ البرودۃ ویصیر ماء ویتقاطر دفعة من غیر ان ینساق
الہا سحاب من موضع اخر و ینعقد من بخار متصاعدا والشیخ
حكى انه شاهد ذلك فی جبال طبرستان وطوس وغیرهما
وقد لیشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كشیراء و
الماء ایضا ینقلب هواء بالحركہ ایضا شاهد فی الثیاب المبكولة
المطر وحة فی الشمس وعند غلیان القدما،

ترجمہ

ایسے ہی ہوا بھی پانی میں تبدیل ہوتی ہے جیسا کہ بڑے بڑے پہاڑ کی چوٹوں پر اس کو دیکھا جاتا ہے کیونکہ ہوا غلیظ ہو جاتی ہے برودت کی شدت کی بنا پر اور پھر دبی ہو پانی بن جاتی ہے اور دفعہ قطرہ بن کر ٹپک پڑتی ہے بغیر اس کے کہ وہاں کوئی بادل دوسری جگہ سے پہونچے یا کسی بخار سے جو کہ زمین سے صعود کر کے فضا میں پہونچے اور حجم جائے ایسا بھی نہیں ہوا اور شیخ نے حکایت کی ہے کہ میں نے طبرستان میں اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا،

ان کے علاوہ دوسرے پہاڑوں میں بھی۔ اور اسی طرح وہ لوگ جو بڑے بڑے پہاڑی علاقوں میں رہتے اور بستے ہیں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور پانی بھی سورج کی حرارت سے گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ترکپڑوں میں کہ ان کو دھوپ میں ڈال دیا گیا ہو۔ اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت بجاب ہانڈی کے اوپر سے فغنائیں جاتی ہوئی محسوس اور مشاہد ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ فغنائیں: کیونکہ پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر برودت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی فغنائیں سردی آجاتی ہے اور ماحول سرد ہو کر کثیف ہو جاتا ہے اور کثیف ہو کر فغیل ہونے کی وجہ سے پہاڑوں میں کبھی پانی کبھی برف کی شکل میں گرتا ہے قولہ من بجائے: اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر جب بخارات زمین سے اٹھ کر پہنچتے ہیں تو وہاں کی شدت برودت کی وجہ سے جم جاتے ہیں اور زمین پر قطرات بن کر ٹپک جاتے ہیں۔

ہندوستان کے شمالی حصہ میں ہمالیہ کی چوٹی، شمشد، مسوری، کشمیر کے شمالی حصہ میں اس قسم کے مناظر بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ سردی کے موسم میں تو زمین برف سے بالکل ڈھنک جاتی ہے۔

وكنالہواء ینقلب نارا كہما فی كور الحدادین اذا اشتد المنافذ
التي یدخل فیہا الہواء الجدید والحم فی النفخ والنار ایضاً
ینقلب ہواء كہما یشاہد فی المصباح فان ما ینفصل عن شعلتہ
لویقیت نارا الرأیت ولا حرق سقفت الخیمۃ فاذا انقلبت ہواء
وايضاً النار الكائنۃ فی كور الحدادین تنطفئ وتصیر ہواء ،

ترجمہ

اور ایسی ہی ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب بھٹی کے سوراخ بالکل بند کر دئے جائیں، کہ جن سے جدید ہوا داخل ہوتی ہو۔ اور بھٹی کو پھونکنے میں پورا زور لگا دیا جائے۔ اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے۔ جیسا کہ چراغ کی نو میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ چراغ کے شعلہ سے جو چیز جدا ہوتی ہے اگر آگ ہی رہ جاتی تو نظر آتی اور خیموں کی چھت جلا دیتی۔ تو اس وقت وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ کہ جو لوہاروں کی بھٹی میں موجود ہوتی ہے، وہ بجھ کر ہوا بن جاتی ہے۔

ترجمہ

قولہ کافی کو رہ مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ لوہا جب بھی گوسلگانے کے لئے اپنی
 مشک کے ذریعہ ہوا پھلا کر بھیجی کے منہ پر اس کو دباتا ہے تو ہوا بھیجی سے نکلتی
 اور آگ کی پٹ کی صورت میں باہر نکلتی ہے
 قولہ لاحقہ وقت کیونکہ آگ کا سلسلہ جھٹ تک پہنچ رہا ہے مگر ہوتا یہ ہے کہ تجربہ کا شعلہ
 تھوڑی دور اوپر پہنچ کر دھواں بن جاتا ہے پھر ہوا بن جاتا ہے۔ اور ہوا نظر نہیں آتی ہے۔ اس لئے
 ہم اس کو دیکھ نہیں پاتے۔
 قولہ فاذنہ: اور تجربہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ آگ بھی ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ونقول ایضا کیفیات العناصر من ائدۃ علی الصور الطبعیۃ لانہا
 لتتحیل فی کیفیات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصور الطبعیۃ
 بذواتہا ولو كانت کیفیات نفس الصور الطبعیۃ لاستحال ذلك
 لا یخفی علیک ان ما ذکرہ غیر ظاہر فی جمیع کیفیات لسان العناصر
 والبسائط سواء كانت حقیقۃ او اضافیۃ لتشمل الکلام المزاج الثانی
 یکون تعریف المزاج معاً اذا تصغرت واجتمعت وتماست فی المركب
 وفعل بعضہا فی بعض بقواہا ای کیفیاتہا المتضادۃ،

ترجمہ

اور ہم نیز کہتے ہیں کہ کیفیات عناصر ان کی طبی صورتوں سے زائد ایک چیز ہوتی
 ہے کیونکہ عناصر کیفیات میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے سخن، تبرد اور صورت
 طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور اگر کیفیات صورت طبعیہ ہی ہوتیں تو البتہ یہ محال ہوتا۔ آپ پر یہ بات
 مخفی نہ رہے کہ جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے وہ جمیع عناصر کی کیفیات میں ظاہر نہیں ہوا اور بسائط خواہ
 حقیقیہ ہو یا اضافیہ، تاکہ کلام مزاج بھی شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے۔
 جب ان کے اجزاء چھوٹے چھوٹے ہوں اور ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے سے مل
 جائیں مرکب میں اور ہر عنصر اپنی اپنی قوت کا اثر اس میں ڈالے یعنی وہ اپنی کیفیات متضادہ میں
 قولہ الکلیات، مثلاً نار میں حرارت، الماء میں برودت و رطوبت، ہوا میں
 برودت و یوست، مٹی میں یوست اور نقل اور کثافت وغیرہ تو یہ ساری
 کیفیات عناصر کی صورت طبعیہ سے زائد ہوتی ہیں۔ عین حقیقت نہیں ہوتی۔
 قولہ لا یخفی: ہاں اس مذکورہ اصول پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان عناصر کی

صورت طبعیہ بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ اور ان کی کیفیات تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ہم کو اس میں اعتراض ہے

قولہ بسائط العناصر: مصنف مانتے تبدیل کی جو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان سے۔۔۔ یہ بات تمام عناصر میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ بعض میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف کا کلیت کا دعویٰ تسلیم نہیں ہے۔ ہاں اگر تبدیلی کا حکم بعض عناصر کے لئے عائد کرتے تو ہم مان لیتے مگر اس صورت میں ان کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ ان عناصر کی صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

قولہ والبسائط: یہاں سے مانتے عناصریات کا پانچواں حکم بیان کر رہے ہیں اور اس سے مزاج کی تعریف بھی واضح ہو جائے گی

قولہ الحقیقۃ: یعنی یہ نفس الامر میں بھی بسیط ہوں اور ان میں اجسام مختلفہ سے ترکیب نہ پایا جاتا ہو جیسے عناصر اربعہ ہیں کہ یہ بسیط محض ہیں۔ دوسرے اجسام سے ملکر نہیں تیار ہوتے۔ یا عناصر بسیط اصنافی ہوں یعنی بعض اعتبار سے بسیط ہوں لیکن دوسرے اعتبار سے یہ خود بھی مرکب ہوں مثلاً وہ اجسام جن سے مرکب کر کے کوئی چیز تیار کی گئی ہو۔ جیسے تخت کے اجزاء تخت کے لئے جن سے تخت مرکب ہے۔ اس میں ان اجزاء ترکیب سے کو بسیط کہا جاتا ہے۔ تو فی نفسہ اجزاء میں خود بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیز یہ اجزاء اس کے مقابلے میں قلیل ہوں گو خود اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب ہی کیوں نہ ہوں، جیسے زمیں کبریت، اگرچہ فی نفسہ یہ اجسام ہیں اور خود مرکب ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے کہ ان کو خاص وزن سے مرکب کر کے سونا یا چاندی بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کو سونا یا چاندی کی یہ نسبت بسائط اضافیہ کہتے ہیں۔

قولہ یشمل: خلاصہ یہ نکلا کہ ہم نے بسائط عنصریہ کی تعریف میں عموم کر کے بسائط حقیقیہ اور اضافیہ دونوں کو شامل کر کے تعریف عام کی ہے تاکہ آنے والا کلام جو درحقیقت مطلق مزاج کی تعریف بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے مزاج ثانی کو بھی شامل ہو جائے۔ اور اس طرح مزاج کی تعریف ایک جامع تعریف ہو جائے گی۔

مزاج ایک متوسط کیفیت کا نام ہے جو ان بسائط کے باہم اجتماع اور ایک دوسرے کے ملنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کو توڑنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

قیل الہما دبتضاد کیفیات ہما ہوا لتخالف مطلقاً لا التضاد الحقیقی

المصطلح الذی یکون بین الشیئین فی غایۃ الخلاف والا لم یکن الکلام متناولا للمزاج الثانی کمزاج الذہب الحاصل من امتزاج الزینق والکبریت لان مزاج الزینق لیس فی غایۃ البعد عن مزاج الکبریت لتشابههما وصاد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الکلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بار وبعضها رطب وبعضها یابس فکما بین السواد والبیاض علی الاطلاق تضاد او غایۃ الخلاف كذلك بین الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكسر کل واحد منها سورة کیفیۃ الاخر

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ کیفیات کے تضاد سے مراد یہاں پر وہ ایک عنصر کی کیفیت کا دوسرے عنصر کی کیفیت کے مطلقا خلاف ہونا ہے۔ حقیقی اصطلاحی جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالف ہوتا ہے۔ مراد نہیں ہے۔ ورنہ کلام مزاج ثانی کو شامل نہ ہوتا، جیسے کہ سونے کا مزاج جو کہ زمینی اور پتھر کی کے ملانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نے کہ زمینی کا مزاج کبریت کے مزاج سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اس نے کہ دونوں ایک دوسرے کے متشابہ ہیں اور اس کو رد کر دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام کو اصطلاح کے خلاف حل کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس نے کہ مرکبات میں بعض حار اور بعض بارد و بعض رطب اور بعض یابس ہوتی ہیں تو جس طرح سواد و بیاض میں علی الاطلاق تضاد ہے۔ اور غایت درجہ کا اختلاف ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درمیان اور رطوبت و یبوست کے درمیان غایت درجہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کی تیزی کی کیفیت کو توڑتا ہے۔

تشریح

قوله التضاد الحقیقی: حقیقی اصطلاحی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ محل واحد، زمان واحد، جہت واحد میں اجتماع ممکن نہ ہو۔ نیز دونوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف بھی نہ ہو۔

الظاهر ان مذہب ما ذہب الیہ بعض المحققین من ان الفاعل الکاسر هو نفس الکیفیۃ والمنفعل المنکسر هو سورة الکیفیۃ لانفسہا فان الحرارة مثلا تکسر سورة البرودة تکسر سورة الحرارة وانکسار

سورۃ البرودۃ لا یجب ان یکون بسورۃ - الحرارة بل یحصل ذلك بنفس الحرارة فان الهاء الفاترا اذا امتزج بالهاء الشدید البرد یکسر سورۃ تروودتها وکذا انکسار سورۃ الحرارة لا یلزم ان یکون بسورۃ البرودۃ بل قد یحصل بنفس البرودۃ اذا الهاء القلیل البرود اذا امتزج بالهاء الشدید الحرارة انکسر سورۃ حرارتها توسط ما بین کیفیات المتضادة بحيث یستسخن بالقیاس الى البرودۃ ویستبرد بالقیاس الى الحرارة وکذا الحال فی الرطوبة والیبوسة متشابهة فی جمیع اجزائهم یعنی یکون الحاصل من تلك کیفیة فی کل جزء من اجزاء المركب ماثلاً للحال فی جزء آخر ای بساویہ فی الحقیقة النوعیة من غیر تفاوت الا بالحل وهي المزاج

ترجمہ

ظاہر ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے کہ جس طرف بعض محققین گئے ہیں، کہ کاسر اور فاعل نفس کیفیت ہوتی ہے اور منفعل اور منکسر کیفیت کی تیزی ہوتی ہے خود کیفیت نہیں ہوتی۔ مثلاً حرارت، برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا منکسر ہونا ضروری نہیں ہے کہ وہ حرارت کی تیزی کی وجہ سے ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نیم گرم پانی جب تیز ٹھنڈے پانی میں شامل ہو گا تو وہ پانی تیز برودت کو توڑ دے گا۔ اسی طرح حرارت کی تیزی کا توڑنا ضروری نہیں کہ برودت کی تیزی سے حاصل ہو۔ بلکہ کسی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پانی جس میں برودت قلیل ہے جب تیز گرم پانی میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دے گا تو اس سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوگی۔ یعنی متضاد کیفیات کے درمیان متوسط کیفیت اس طور پر کہ برودت کے مقابلہ میں تو گرم ہو اور حرارت کے مقابلے میں بار ہو اور یہی حال رطوبت اور یبوست کا تمام اجزاء میں مساوی ہے۔ یعنی یہ کیفیت جو مرکب کے اجزاء میں سے ہر جزو میں پائی جاتی ہے وہ مماثل ہو اس کیفیت کے جو دوسرے جزو میں پائی جاتی ہے؛ یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے مساوی ہو اور کوئی تفاوت نہ ہو، علاوہ محل کے۔ اسی کیفیت مستدلہ کا نام مزاج ہے۔

تولہ ماقال بعض: گویا ہر عنصر میں سید شریف دو عنصر مانتے ہیں۔ ایک نفس کیفیت دوسرے کیفیت میں شدت، مثلاً آگ میں نفس حرارت اور حرارت کی تیزی، یہ دو کیفیتیں ہیں۔ تو ہر عنصر اجتماع کے وقت اپنی نفس کیفیت سے دوسرے کے زائداثر کو توڑتا ہے۔

تشریح

نفس کیفیت کو نہیں توڑتا ہے۔ لہذا تمام عناصر کی نفس کیفیت تو باقی رہتی ہے۔ مگر فوہان اور شدت کیفیت کی ختم ہو جاتی ہے۔

قولہ وکذا الحال : مگر رطوبت کے مقابلے میں یوست پائی جاتی ہے اور یوست کی بہ نسبت رطوبت کے اس کے اندر یوست پائی جاتی ہے۔

قولہ من غیر تفاوت : کہ کسی جز میں کوئی کیفیت غالب اور دوسرے جز کی کیفیت مغلوب ہو ایسا نہ ہو۔

قولہ الا بالحلل : اس طور پر کہ مزاج کے کسی جگہ میں کوئی کیفیت حلول کئے ہوئے ہو اور دوسری جگہ پر کوئی اور۔ اس قسم کا فرق چونکہ مساوات کے منافی نہیں ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔
قولہ ہی المزاج : عناصر کی ترکیب، اور اس ترکیب کے ساتھ ہر ایک جز کا دوسرے جز کی تیزی کو توڑ کر باہم مل جانا اور ملنے سے ایک مستقل اور نئی کیفیت وجود میں آنا، اسی کو مزاج کہتے ہیں۔

فصل

فوائد کائنات الجوّ

ہی ما یحدث من العناصر بلا مزاج ووجه التسمیة ان اکثر ما یحدث فی الجوّ ای ما بین السہاء والارض اما السحاب والمطر وما یتعلق بہما فالسبب الاکثر فی ذلک تکاثف اجزاء البخار وهو اجزاء ہوائیة تمانجہا اجزاء صغیرا مائیة تلطف بالحرارة بحیث لاتما یزیدہما فی الحسن لغایة الصغر الصاعد لان ما یجاوہ الباء من الهواء یتنفید کیفیة البرد من الباء قیل ہذا المقدمۃ لیست تعلیلہا قبلہا بل ہی مقدمۃ تفیدنا فی اثناء البحث حیث قال فان کان کثیرا فقد ینعقد سمحا بامطر القول یمکن توجیہ الکلام بان لا تكون ہذا المقدمۃ مستدرکۃ ہنابان یقال قد ذکرنا ان للهواء اربع طبقات، الاولى ما یتزوج مع النار وہی التی تتلاشی فیہا الادخنة المرتفعة عن السفل وتتكون فیہا الکواکب ذوات الاذنان والینانہ و ما یشبہہا، الثانية الهواء الغالب وہی التی تحدث فیہا الشہب،

فصل

فضائی کائنات کے بیان میں

فضائی کائنات وہ ہے جو عناصر سے پیدا ہوتی ہیں بغیر مزاج کے ۱۰ اور ان کو کائنات جو کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر فضا میں پیدا ہوتے ہیں یعنی اس حصہ میں جو آسمان اور زمین کے مابین ہے۔ بہر حال بادل اور بارش اور جو ان سے متعلق ہیں تو ان میں سبب اکثری اجزاء بخار کا کثیف ہونا ہے۔ وہ ہوا کے اجزاء ہیں جن کے ساتھ پانی کے باریک اجزاء شامل ہو جاتے ہیں اور حرارت کی وجہ سے نہایت لطیف ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی رہ جاتا جس میں غائب ضرر کی وجہ سے اور یہ بخار مسود کرنے والا ہے اس لئے کہ ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے ملا ہوا ہے وہ پانی سے بروقت کی کیفیت کا استفادہ کرتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو اشارہ بحث میں فائدہ دے گا۔ جہاں پر مصنف نے فرمایا ہے کہ۔ فان کان کثیرا فقد یخمد سحابا مطرا۔ میں کہتا ہوں کہ اس عبارت کی توجیہ ممکن ہے بایں طور کہ یہ مقدمہ یہاں پر بیکار نہ ثابت ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حکماء نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں۔ اول طبقہ جو نار کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں دخان بچے سے اوپر پہنچ کر تم ہو جاتا ہے۔ اور اس جگہ مدارات سے اور نیزے اور وہ جو ان کے مشابہ ہیں بنتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ہوائے غالب کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جس میں شباب بنتے ہیں۔

شرح

قولہ فضا: جو کے معنی ہوا کے ہیں۔ دوسرا معنی مابین السما والارض ہے۔ یعنی فضا۔ چونکہ اس میں کوئی مزاج اصطلاحی نہیں پایا جاتا۔ جس طرح

لبائط عنصریہ میں کوئی مزاج نہیں ہوتا اس مناسبت سے مصنف نے لبائط عنصریہ کے بعد کی کائنات کا بیان شروع فرمایا۔ کائنات جو وہ کہلاتے ہیں جو عناصر سے پیدا ہوتے ہیں بغیر مزاج کے۔ کیونکہ مزاج کے لئے ترکیب تمام اور عناصر درجہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے اور کائنات جو کے لئے ضروری نہیں کہ تمام عناصر سے مرکب ہوں یا ترکیب تمام کے نتیجہ میں پیدا ہوں۔ اسی لئے شارح نے بلا مزاج کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور اس کائنات کو کائنات جو کی وجہ تسمیہ شارح یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کائنات میں سے اکثر دیشتر فضا میں ہی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی آسمان و زمین کے درمیان والے حصہ میں پیدا

ہوتے ہیں اس لئے جائے پیدائش کی طرف منسوب کر کے کائنات کو کائنات جو کہتے ہیں۔
 قولہ بلا مزاج: اس لئے کہ مزاج کے لئے ترکیب تام ہونا چاہیے اور ترکیب تام کے لئے
 عناصر اربعہ کی آمیزش ہونا چاہیے۔ اور ان کائنات میں اول تو ترکیب ضروری نہیں۔ نیز اگر ہو تو
 ترکیب تام تو مطلقاً ضروری نہیں ہے اس لئے شارح نے بلا مزاج کی قید لگائی
 قولہ ما عجا و س: سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخارات میں کثافت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ بخارات
 تو نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ تو اسی کے جواب میں ماقن نے یہ کہا ہے۔

قولہ کیفیت البرودة: کیونکہ بخارات کے تعداد کم اور پانی کی تعداد زیادہ ہے۔ اس لئے پانی
 کی برودت کا اثر پانی کے اوپر کی فضا تک پہنچتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں بخارات پانی کی عبادت
 سے استفادہ کر کے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں
 قولہ مستدسکتہ: جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ علت ہے۔

قولہ الثانی: اس وجہ سے کہ یہاں اس طبقہ میں ہوا کا اثر بہت کم ہوتا ہے اور ہوا زائد ہوتی
 ہے۔ اس لئے ہوا کا اثر اس پر غالب نہیں رہتا ہے۔ اس طبقہ میں انہیں بخارات سے شہاب
 ثابت تیار ہوتے ہیں اور ادھر ادھر فضائیں کھوٹے نظر آتے ہیں۔

یہ فلاسفہ کی اپنی رائے ہے۔ اہل اسلام کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن
 میں ہے: "تابعہ شہاب ثابت" فرشتے شیاطین کا تعاقب کرتے ہیں۔ اور اس کو بھیج کر دیتے ہیں

الثالثة الهواء البارد المختلط بالاجزاء البائنة ولا تصل اليه اثر شعاع
 الشمس بالانعكاس من وجه الارض وتبقى طبقة زمهريرة ومشاء
 السحاب والرعد والبرق والصاعقة، الرابعة الهواء الكثيف الذي
 يصل اليه اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض والطبقتان
 الاوليان منها محاورتان للناس والآخرتان للبهائم،

ترجمہ

اور تیسرا درجہ ہوا بار دکا ہے جو اجزاء مائتہ سے مخلوط ہوتا ہے اور اس پر
 سورج کی شعاعوں کا اثر زمین کی سطح سے منعکس ہو کر نہیں پہنچتا اس طبقہ
 کا نام طبقہ زمہریہ ہے۔ یہ طبقہ سحاب، رعد، برق، صاعقہ کے بننے کا مقام ہے۔ اور چوتھا
 طبقہ ہوائے کثیف کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے کہ اس تک سورج کی شعاعوں کا اثر پہنچتا ہے زمین
 سے منعکس ہو کر۔ اور پہلے دونوں طبقے نار کے مجاور ہیں۔ اور دوسرے دونوں طبقے پانی کے

تشریح

قولہ الثالثہ : لیکن عین القضاۃ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ علم ہیئت کے قانون کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں کا اثر افراسنگ پہنچتا ہے لہذا اس مسافت میں لامحالہ اثر پہنچے گا اور بخارات پر کرنوں کا اثر پہنچنا چاہیے جیکہ انہیں شعاعوں کی حرارت کی وجہ سے اجزاء بخاریہ اوپر کی جانب صعود بھی کرتے ہیں تو یہ کہنا کہ شعاعوں کا اثر نہیں پہنچتا محل نظر ہے۔

قولہ الطبقتان : مصنف کے کلام کی توجیہ کے بارے میں پہلی تمہید پوری ہوئی اب یہاں سے کلام کی توجیہ کا دوسرا مقدمہ شرح بیان کرتے ہیں۔
قولہ للماء : حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا فضا کے چاروں طبقے کی تقسیم اس طرح ہے کہ سب سے اوپر کا گرہ نار ہے۔ اور تخت میں زمین کے اوپر پانی ہے۔ فضا کے چاروں طبقے میں سے دو طبقے گرہ نار کے قریب ہیں۔ اور آگ کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اور نیچے کے دونوں طبقے پانی سے قریب ہیں۔ جو برودت کا اثر قبول کرتے ہیں۔

فحاصل کلامہ ان کلامن الطبقتین الاخریین یستفید کیفیتہ البرد من مخاططۃ الاجزاء المائیۃ لکن الطبقتۃ الرابعۃ لاتبقی علی صرافۃ برودتہا التی اکتسبتہما من مخاططۃ تلك الاجزاء المائیۃ لوصول اثر شعاع الشمس الیہا بالانعکاس

ترجمہ

پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آخر کے دونوں طبقے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتے ہیں اجزاء مائیہ کی مخاططت کی وجہ سے لیکن ثبوت اپنی خالص برودت پر یا قی نہیں رہتا جس کا اس نے ان اجزاء کی مخاططت سے استفادہ کیا ہے یعنی اجزاء مائیہ سے سورج کی شعاعوں کے اثر کے پہنچنے کی وجہ سے ان تک منعکس ہونے کی وجہ سے۔

ثم الطبقتۃ الثالثۃ التی ینقطع عنہا تاثر شعاع الشمس تبقی بارادۃ فاذا بلغ البخار فی صعودہ الیہا تکاثف بواسطۃ البرد فان لم یکن البرد قویا جمیع ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التکاثف والانجھاد فالجمیع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان کان البرد قویا فاما ان یصل البرد

الی اجزاء السحاب قبل اجتماعها ولا یصل قبل اجتماعها بل یصل
بعد فان وصل قبل اجتماعه اینزل السحاب ثلجا وان لم یصل قبل
اجتماعها بل وصل بعده ینزل بردا یفتح السماء ،

ترجمہ

پھر طبقہ ثالثہ وہ ہے کہ جہاں سورج کی شعاعوں کا اثر ختم ہو جاتا ہے۔ اور
یہ بار بار آ رہا جاتا ہے۔ پس جب بخار صعود کر کے اس کے پاس پہنچتا ہے
تو برودت کے توسط سے یہ کثیف ہو جاتا ہے۔ پس اگر برودت قوی نہ ہوتی تو یہ بخار جمع ہو جاتا
اور نقل کی وجہ سے قطرہ بن کر ٹپک پڑتے ہیں۔ وہ نقل جو کثافت کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے
تو جمع وہ سحاب ہے۔ اور قطرہ قطرہ ٹپکنے والا وہ طر ہے۔ اور اگر برودت قوی ہے پس اگر بخار
اجزاء سحاب تک ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچ گئی۔ یا نہ پہنچی بلکہ بعد میں پہنچی پس اگر
اجتماع سے قبل پہنچی تو برف بن کر گرے ہیں۔ اور اگر اجتماع سے پہلے ہی نہ پہنچی، اجتماع
کے بعد پہنچی تو اولہ بن کر نازل ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ فالجتمہ : عام لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ بخارات یا بادل آسمانوں میں
ہوں گے۔ حالانکہ وہ صرف طبقہ ہوا ہی میں رک جاتے ہیں اور نہیں پہنچ پاتے
اہل سائنس نے بادلوں کی بندی زیادہ سے زیادہ ذویل بتائی ہے۔

واما اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة لقلته الحارمة الموجبة للصعود
فان كان كثيرا منه، ينعقد سحبا باماطرا اذا صابه البرد كما حكي الشيخ
انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا
وثكافتا حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من هو تحته من اهل القرية التي كانت هناك
يمطرون وقد لا ينعقد يسمى صنبا با وترتفع باد في حرارة تصل اليه لكثرة
لطافته وان كانت قليلا فاذا ضرب البرد اى برد الليل فان لم ينجم
فهو الطل وان انجم فهو العقيق، ونسبت الى الطل كنسبة الثلج الى المطر
وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ
منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما سبق بالاكثر

ترجمہ

اور ہر حال جب بخار طبقہ بارہ تنگ نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کی کمی کی وجہ سے جو بخارات کے صعود کے لئے موجب تھی، پس اگر بخار کثیر مقدار ہے تو برسنے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس کو بردت پہنچ جاتی ہے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے میں نے دیکھا بخارات اوپر کو چڑھے ابھی تھوڑی دور پہنچے تھے کہ کثیف ہو گئے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرپوش زمین کی پشت پر رکھا ہوا ہے۔ اور شیخ اپنے کو فرماتے ہیں کہ اور ان بادلوں سے اوپر میں تھا دھوپ میں، اور جو لوگ بادل کے نیچے دیہاتی تھے ان پر بارش ہو رہی تھی۔ اور کبھی یہ بخارات منعقد نہیں ہوتے تو ان کا نام گہر رکھا جاتا ہے۔ اور یہ معمولی سی حرارت سے ختم ہو جاتے ہیں زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر بخارات قلیل مقدار میں ہوتے تو جب اس پر بردے اثر کیا، یعنی رات کی ٹھنڈک نے، تو اگر گہر نہیں ہو سکا تو وہ شبنم ہے اور اگر ٹھنڈ ہو گیا تو یہ صقیع ہے۔ یعنی پالہ، اس کی نسبت محل کی طرف دیکھئے جو مطر کی طرف تلج کی ہے۔ اور کبھی بادل وجود میں آجاتا ہے اس سبب سے کہ ہوا ٹھنڈک کے ساتھ کثیف ہوتی ہے۔ یعنی برد شدیدی کی وجہ سے تو اس سے مذکورہ اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اسی لئے مصنف نے سابق میں اکثری کی قید لگایا۔

تشریح

قولہ موضوعاتہ: بخارات زمین سے معمولی بند تھے اور شیخ پہاڑ کے اوپر تھے اور وہیں سے یہ مطر نیچے کی طرف اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔
قولہ مضباناً: سردی کے موسم میں صبح کو کثرت سے فضا میں گہر نظر آتا ہے اور جیسے جیسے سورج میں تیزی آتی جاتی ہے یہ گہر ختم ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ دوپہر تک فضا بالکل صاف ہو جاتی ہے
قولہ الصقیع: بخارات سرد ہو کر ٹھنڈ ہو جانے کے بعد پالہ زمین پر سفید چادر کی طرح فرش جاتا ہے اور اس وقت کی گھڑی سے فصل بہت نقصان ہوتا ہے۔ شدت بردت سے فصل جل کر خشک ہو جاتی ہے
قولہ کنسبۃ التلیج: بخارات میں انجماد پیدا ہونے کے بعد تلج پیدا ہوتا ہے۔ اور انجماد سے پہلے وہ مٹر کہلاتے ہیں۔ اسی طرح صقیع زیادہ جمود کے بعد بنتا ہے۔ اور طل انجماد سے پہلے بنتا ہے دونوں میں بخارات کی مقدار معمولی ہوتی ہے۔ زیادہ بخارات نہیں ہوتے۔

قولہ حینئذ: یعنی ہوا جب شدید بردت کی وجہ سے اس میں محسوس ہو جاتی ہے تو اس محسوس کے نتیجہ میں اس محسوس ہوا سے مطر، تلج، برد، طل اور صقیع پیدا ہو جاتے ہیں
قولہ قید: چونکہ مطر، تلج وغیرہ مصنف کے نزدیک بخارات ماعدہ کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے اسی کے پیش نظر ماتن نے ماضی میں سبب کے ساتھ لفظ اکثری کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ دوسرے اسباب کی نفی نہ ہو سکے۔

واما الرعد والبرق فسيبهما ان الدخان . وهو اجزاء نارية تتخالطها
اجزاء صغارا ارضية تلطفت بالحواصة بحيث لا تمايز بينهما في الحس
لغاية الصغر اذ الارتفع مع البخار المختلطين وانعقد السحاب من البخار
احتبس الدخان فيما بين السحاب فها صعد من الدخان الى
العلو لبقاء حواصته او نزل الى السفلى لزواله ما مزق السحاب في صعوده
او نزوله تمزيقا عفيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد تمزيقه وار
اشتغل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية
للحواصة كان برقان كان لطيفا وينطفئ بسرعة وصاعقة ان كان
غليظا ولا ينطفئ حتى يصل الى الارض واذا وصل اليها فربما صار
لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه وينيب الاجسام المندمجة فينب
الذهب والفضة في الصرّة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب
وربما كان كثيرا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقلم على
الجبل فيدكنه دكا ،

ترجمہ و

بہر حال کڑک اور بجلی تو ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دخان اور وہ آگ کے
وہ اجزاء ہیں جن کے ساتھ زمین کے چھوٹے چھوٹے اجزاء آ کر مل جاتے
ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف بن جاتے ہیں اس طور پر کہ ان میں باعتبار حس کے کوئی فرق و امتیاز
باقی نہیں رہتا نہایت باریک ہونے کی وجہ سے ۔ تو جب یہ دخان بخارات کے ساتھ اوپر کی جانب
بلند ہوتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے مخلوط ہوتے ہیں تو بخارات سے سحاب بن جاتے ہیں
اور دھواں بادلوں کے درمیان محسوس ہو کر رہ جاتا ہے ۔ تو دھواں کا وہ حصہ جو اوپر کی جانب
چڑھتا ہے کیونکہ اس میں ابھی حرارت باقی ہوتی ہے ۔ یا پھر سفلی کی جانب نزول کرتا ہے حرارت
کے ذرائع ہونے کی وجہ سے ۔ تو وہ بادلوں سے گھستا ہے اور رگڑتا ہے اپنے صعود میں پائزل میں
اور یہ رگڑ نہایت سخت ہوتی ہے تو اس رگڑنے کے نتیجہ میں ایک ڈراڈنی قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے ۔ یہ
بھی آواز رعد ہے ۔ اس کے رگڑنے کی وجہ سے اس میں دخان مشتعل ہو گیا ۔ دہشت کی جملہ حرکت
خفید کی وجہ سے جو کہ حرارت کی یقینی سے تو یہ برق ہے ۔ اگر لطیف ہو ، اور جلدی سے کچھ بھی جاتی
ہے ۔ اور صاعقہ ، اگر دخان غلیظ ہو اور ٹپکے بعد بچے بھی نہ یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جائے ۔ اور
جب وہ زمین تک پہنچ جاتی ہے تو ببارقات لطیف ہوتی ہے ۔ تو وہ غالی شدہ یا مختل والی زمینی

زمین میں نافذ ہو جاتی ہے اور اسے جلانے نہیں پاتی۔ اور وہ اجسام جو نجد ہوتے ہیں پھسل جاتے ہیں۔ پس اس سے سونا چاندی بھی پھسل جاتے ہیں تھیلوں میں اور یہ ان کو نہیں جلاتی مگر صرف وہ جو پھسلنے کی وجہ سے جل جائے۔ اور بسا اوقات وہ کثیف اور بہت زیادہ غلیظ ہوتا ہے پس وہ جلا دیتی ہے ہر اس چیز کو جس کو پہونچ جائے۔ اور کثرت ایسا پہاڑوں میں ہوتا رہتا ہے۔

تشریح

قولہ تختالطھا: اور ان اجزاء ارضیہ کے ہوا میں جانے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ سورج کی شعاع ان کو گرم کر دیتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء ارضیہ لطیف ہو جاتے ہیں اور کثافت ارضی ان سے دور ہو جاتی ہے۔

قولہ انعقد السحاب: جب کہ یہ طبقہ بارہ میں پہونچ جاتے ہیں۔

قولہ او نزول: یعنی ارضی اور ناری اجزاء سے مرکب یہ بخارات جب بادل میں پہونچتے ہیں تو وہاں بادلوں میں گھر جاتے ہیں۔ تو اب دو صورت ہے۔ اول یہ کہ اگر اس دخان میں حرارت باقی رہ جاتی ہے تو بادل سے اوپر صعود کر جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حرارت ختم ہو جائے تو بادلوں سے نیچے نزول کر جاتے ہیں۔

قولہ المقصیۃ: حاصل یہ ہے کہ اگر اس دخان میں جو اوپر یا نیچے صعود یا نزول کر رہا ہے حرارت موجود رہتی ہے لہذا اس میں قوت اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور چونکہ دہنیت بھی موجود ہوتی ہے اس لئے ان میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اشتعالی صورت کا نام برق بجلی ہے۔ قولہ المندمجۃ: وہ اجسام جو حرارت کی وجہ سے پھسل جاتے ہیں اور حرارت کے ختم ہو جانے سے جم جاتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، لوہا وغیرہ۔

قولہ دکتا: اور اس کے نیچے پہاڑ سے شعلے بھڑکنے لگتے ہیں، اہل لگ جاتی ہے۔ دھنواں اٹھنے لگتا ہے اور چشمتے تک جاری ہو جاتے ہیں۔

واما الیاح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل لکثرة البرد اندفع الى السفلى فصار لتسكنه بالحرکة وتخلل الاجزاء المائية في اثنا نهائها و متحرکای را محمدا و ايضا تخرج الهواء بالاندفاع المذكور فيحصل الريح و قد تكون لاندا فاع بعض بسبب تراکم السحب وتزاحمها والاختلافها في القوام فيندفع الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر و قد تكون لانبساط الهواء بالتخلل في جهة اى انرا ديا مقدرا ابد و انضمام جسم اخر اليه و اندفاعه من جهة الى الاخرى فيندفع الهواء

ما یجاورہ وذلک المجاور ایضاً اذ افع ما یجاورہ فیتوج الهواء وتضعف
تلك المدافعة شيئاً فنشياً الى غاية ما فتقف وقد تحدث ايضاً من
تكاثر الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له الى جهته ضارواً
امتناخ الخلاء وقد تكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزهرية
ونزوله من الرياح ما يكون سموماً اي متكيفاً بكيفية سمية محرقاً قد يرى
فيه حمرة شعل النيران لاحتراقه في نفسه بالاشعة وقيل باختلاطه
ببقية مادة الشهاب اولها وراه بالارض الحامرة جداً وقد تحدث
رياح مختلفة الجبهة دفعة فتد افع تلك الرياح الاجزاء الاراضية
فينضعف تلك الاجزاء بينها ما مرتفعة كانها تلتوى على نفسها وهي الاعصار

ترجمہ

اور ہر حال ہوائیں تو یہ اس وجہ سے وجود میں آتی ہیں کہ سحاب جب برقی کثرت
کی وجہ سے گھٹیل ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی جانب دغ ہو جاتا ہے۔ پس وہ حرکت کی وجہ
سے گرم ہو کر اور اجزاء مائے کے درمیان میں داخل ہو جانے کی وجہ سے ہوا متحرک یعنی ہوا اور
بیز نیچے آنے کی صورت میں ہوا میں متوج پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سے ریح پیدا ہوتی ہے۔ اور
کبھی کبھی یہ تگون اس اندفاع کی وجہ سے ہوتا ہے بادلوں کے ایک دوسرے کے اوپر جمع ہونا
اور ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی وجہ سے اور قوام میں مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اسلئے
کثیف رقیق کو دغ کر دیتی ہے۔ پس بادل ایک جانب سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کبھی
یہ پیدا ہوتا ہے مغلغل کی وجہ سے ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی ایک جہت میں یعنی اس کی مقدار
کے زائد ہو جانے کی وجہ سے کسی دوسرے جسم کے اس کے ساتھ انضمام کی وجہ سے اور ہوا کے
دغ ہونے کی وجہ سے ایک جانب سے دوسرے جانب کی طرف پس ہوا اپنے قریب شی کو دغ
کر دیتا ہے اس سے ہوا میں ایک متوج ہوتا ہے تو یہ ماحت ضعیف پڑ جاتی ہے تصور افقہ ذکر
انتہائی غایت کو ہذا وہ وقوف کرتا ہے اور نیز پیدا ہوتا ہے ہوا کے کثیف ہونے سے۔ کیونکہ جب
اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے جاور ہوتی ہے اس کو کسی جہت کی جانب حرکت دے
دیتی ہے اس لئے غلا باطل ہے۔ اور کبھی پیدا ہوتی ہے دغان کے ٹھنڈے ہو جانے کی وجہ سے
وہ دغان جو اوپر کی جانب مسود کرنے والا تھا طبقہ زمہریرہ کی طرف اور کبھی اس کے نزول کرنے
کی وجہ سے ان ریاخوں کے جو کہ گرم ہوتی ہیں یعنی کیفیت سمیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اور
محرق ہوتی ہے کبھی ان میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی نظر آتی ہے اس لئے کہ وہ فی لہبہ شاعول

کی وجہ سے جل پڑتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا بقیہ مادہ شہاب کے ساتھ مخلوط ہونے کی وجہ سے متعلق ہو جاتا ہے یا اس کے گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے جو کہ ہنایت گرم ہیں، اور کبھی دیریا ح مختلفہ الجہات پیدا ہوتی ہے اور دفعہ پیدا ہوتی ہے پس اڑاتی ہے یہ ہوائیں زمین کے اجزاء کو، پس اجزاء باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے اور اوپر کو بلند ہوتے ہیں۔ گویا خود بخود گردش کر رہے ہیں، اور یہ بگولہ ہے۔

تشریح

قوله الاجزاء المائیه : پانی کے وہ اجزاء جو بادلوں میں موجود ہیں اور اجزاء ہوائیہ اور اجزاء مائیہ سے مرکب ہوتے ہیں۔

قوله السحاب : سحاب کا مقصد یہ ہے کہ آندھی کا ایک سبب توجہات کا نزول ہونا ہے۔ دوسرا سبب خود بادلوں کا ایک دوسرے پر جمع ہونا ہے۔ اور اس اذہام سے اندفاع کی کیفیت پیدا ہو کر ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔

قوله فی القواعد : مثلاً تجمعات کا کچھ حصہ پہلے کثیف ہو کر قوی بادل کی صورت میں تبدیل ہوا اس کے بعد واسے بنجرات میں وہ کثافت اور غلظت پیدا ہونہ پائی۔ اس لئے اول طاقتور اور ثانی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور کثیف، رقیق بادلوں کو دھکا دیتے ہیں جس کی وجہ سے آندھی یا تیز ہوائیں چلتی ہیں۔

قوله بدوت انفعام : تو اس سے ہوا میں انبساط پیدا ہو جاتا ہے۔
قوله فتفت : خلاصہ یہ نکلا کہ ہوا میں تموج کبھی فضا کے تغزل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور ہوا اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے پھیلتی ہے۔ نیز اس ہوا سے مل جاتی ہے جو پہلے سے وہاں موجود ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس عباد ہو ا میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر اس عباد ہوا کے جو ہوا قریب ہوتی ہے۔ اس میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح متعدد تموج اور ہواؤں کے دھکے دینے سے ہوا کی طاقت دو گنی چار گنی پڑھ جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی تموج کی انتہا تک پہنچ جاتی ہے پھر موقوف ہو جاتی ہے۔
قوله نکشف الہواء : رات کی برودت یا دوسری کسی برودت سے متاثر ہو کر ہوا میں کثافت پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله بدو الدخان : جن میں اجزاء نارہ اور اجزاء مائیہ شامل ہوتے ہیں۔
قوله حصۃ : خلاصہ یہ کہ دخان نزول کرتے ہوئے جب زیر طی ہوا سے ہو کر گزرتے ہیں تو ان میں جلانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جلانے کی یہ کیفیت ایک قول کے مطابق زیر طی ہوا کے پاس سے گزرنے کی وجہ سے ان شاعوں سے جل جاتا ہے۔ اور دوسرا قول آگ سے

قیل سے بیان کرتے ہیں

قوله قیل باختلاطہ: فضا میں جو شہاب ثاقب پہلے سے پیدا ہوتے اور غالب ہوتے رہتے ہیں ان کا بقیہ مادہ اس دھان متقاعد کے ساتھ مل جاتا ہے اور دھان میں احراق کی نشان پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله ص ۲۱: شراح لکھتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کی حرارت خارجہ اس وجہ سے غالب ہو جاتی ہے کہ وہاں پر کبریت کا خزانہ ہوتا ہے یا اس حصہ زمین پر سورج کی شعاعیں کسی خاص کیفیت سے اس مقام پر منکس ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں زمین میں حرارت غالب ہو جاتی ہے

واما قوس قزح فہی انما تحدث من امتصاص ضوء النیر الاکبر ای الشمس فی اجزاء رشیة صغيرة صقلیة متقاربة فایز متصلة۔ مستدیرة ای واقعة علی هیئة الاستدارة و بیانہ انہ اذا وجد فی خلاف جهة الشمس الاجزاء المذکورة علی وضع ینعکس الشعاع البصری عن کل منها الی الشمس وکان وراء تلك الاجزاء جسم كثیف اما جبل او سحاب کدس وکانت الشمس قریبة من الافق وادبرنا علی الشمس ونظرنا الی تلك الاجزاء وانعکس شعاع البصر عنها الی الشمس فیرى فی کل جزء من تلك الاجزاء ضوءها دون شکلها لاننا نعلم بالتجربة ان الصیقل الذی ینعکس منه شعاع البصر اذا صغر جدا الذی الضوء واللون دون الشکل فكانت تلك الاجزاء علی هیئة قوس مستضیئة باقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ینقص هذا القوس لانقاص الاجزاء الی تنعکس منها الاشعة البصریة الی الشمس من الطرفين وانما احتاج حد وثمنا الی ان یکون وراء تلك الاجزاء الرشیة جسم كثیف لتصیر کالمرآة فان الشفاف لا یرى فیہ شیء اذا کان وراءه شفاف اخر

ترجمہ

اور بہر حال قوس قزح تو یہ نیزاکر (سورج) کی روشنی سے چھپنے سے وجود میں آتا ہے ان اجزاء میں جو کہ باریک چھوٹے اور سات اودایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں مستدیر ہوتے ہیں مگر متصل نہیں ہوتے۔ یعنی استدارت کی ہیئت میں واقع

ہوتے ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مذکورہ اجزاء سورج کے خلاف سمت میں پائے جاتے ہیں اس وضع کے ساتھ کہ آنکھ کی شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف۔ اور ان کے اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف جسم ہو، پہاڑ ہو یا گاڑھا تار یک بادل ہو۔ اور سورج اتنی کے قریب واقع ہو۔ اور ہم سورج کی طرف پشت کر لیں۔ اور ان اجزاء کی طرف نظر کریں تو نگاہ شعاع ان سے ملت کر سورج پر پڑیں گی۔ پس ان اجزاء میں سے ہر جزو پر سورج کی روشنی نظر آئے گی، سورج کی شکل نہیں۔ اس لئے کہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ صیقل جس سے شعاع بصر منعکس ہوتی ہے جب نہایت باریک اور چھوٹے ہوتے ہیں تو یہ نظر کو روشنی اور رنگ تک پہنچا دیں گی، نہ کہ شکل تک۔ پس یہ اجزاء قوس قزح کی ہیئت میں ہوتے ہیں اور روشن ہوتے ہیں اور نصف دائرہ سے کچھ کم ہوتے ہیں۔ سورج کی بلندی کے اعتبار سے اور یہ دائرہ کم ہو جاتا ہے۔ ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے چھپ کر کے شعاع بصری سورج پر زمین سے پڑتی ہے اور قوس قزح کا حدوث و وجود اس بات کا محتاج ہے کہ ان اجزاء کی پشت پر کوئی جسم کثیف ہو تاکہ یہ اجزاء آئینہ کے مانند ہو جائیں۔ اس لئے صاف شفاف چیز میں کوئی چیز نظر نہیں آیا کرتی۔ جب اس کے پیچھے دوسرا صاف شفاف موجود ہو۔

تشریح

قوله قوس قزح : نقایاں ایک چیز اور پیدا ہوتی جس کو دھنس کہتے ہیں۔
قوله اقسام : سورج کی مخالف سمت میں اتنی پر ہرے، سرخ، غرض مختلف رنگ پر مشتمل ایک دھاری دار ایک بڑا دائرہ نظر آتا ہے اسی کو قوس قزح کہتے ہیں۔
تو بیانہ پیشہ داؤد انطاکی نے بھی قوس قزح کی تعریف اسی طرح کیا ہے۔
قوله خلاف جہۃ : یعنی اگر سورج مشرق میں ہے تو اجزاء مائتہ مغرب میں ہوں، اور سورج مغرب کی جانب ہو تو اجزاء مائتہ مشرق میں ہوں،

قوله قریبۃ من الافق : مطلب یہ ہے کہ یہ طلوع شمس کا غروب کا وقت ہو۔
قوله ادبونا : سورج مشرق میں ہو تو ہم مغرب کی جانب پشت کریں اور بجانب مغرب چہرہ کریں۔
اور اگر سورج مغرب میں ہو تو اپنا چہرہ مشرق کی طرف اور پشت مغرب کی طرف کر لیں اس ہیئت کے ساتھ کھڑے ہوں۔

قوله دون الشکی : لیکن اگر بلور بڑا ہو تو شکل نظر آتی ہے۔ جیسے بڑے آئینہ میں شکل نظر آتی ہے
قوله لاحتاج : یعنی اجزاء مائتہ رشیدہ کے پیچھے کثیف جسم کا محتاج ہے۔
قوله کالموا : آئینہ میں جب اپنی صورت نظر آئے گی جب کہ آئینہ کی دوسری جانب میں کوئی

کوئی گاڑھی چیز ہو اور اس کو لپیپ دیں۔ تب نگاہیں آئینہ میں منعکس ہو کر بیٹھتی ہیں۔ اور صورت نظر آتی ہے۔ اگر پشت پر کوئی غلیظ چیز نہ ہو تو آئینہ کے صاف شفاف ہونے کی وجہ سے نگاہیں واپس آنے کے بجائے سامنے پار ہو کر سامنے کی چیز نظر آنے لگے گی۔ جیسے آنکھ کے چشمے میں ہوتا ہے۔
تو ان اذاکان ومانہ : اور اگر اس کی پشت پر کثیف چیز ہو تو نظر آنے لگتا ہے۔

وانما قید کون الشمس قریبہ من الافق فلان الاجزاء الرشیة الشیة الکائنة فی الجول للطفاتھا تھل سر یعابادی سحنونہ نصیبھا من ارتفاع الشمس فان قلت لوصف ذلك لیروی فی الجواہیاناشئ غیر مستدیروت علی الوان قوس قزح بان یکون اجتماع الاجزاء الرشیة المذکورہ علی غیرھیأتہ الاستداسرۃ قلت لہا تقرر فی علم المناظرانہ لاید من تساوی زاویاتی الشعاع والانعکاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء علی غیرھیئة الاستداسرۃ لیرنعکس الشعاع من کل منها الی الشمس کما لا یخفی علی من لم یخیل صحیح واختلاف الوانہا بسبب اختلاط ضوء النیر والوان الغمام المختلفة

ترجمہ

اور ہم نے سورج کو قریب افق کے ہونے کی قید لگائی ہے۔ اس لئے کہ وہ باریک اجزاء جو کہ فضا میں موجود ہیں اپنی لطافت کی وجہ سے جلدی سے مغل ہو جاتے ہیں۔ اس معمولی حرارت کی وجہ سے جو ان کو پہنچ جاتی ہے سورج کے بلند ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ اگر یہ صحیح ہے تو البتہ فضا میں کوئی چیز کبھی کبھی غیر مستدیر بھی دکھلائی دینی چاہئے جو کہ قوس قزح کے رنگ کے ہوں بایں طور کہ اجزاء رشیہ مذکورہ کا اجتماع استداسرہ کی ہیئت پر نہ ہو۔

میں کہوں گا کہ جب کہ علم مناظرہ میں یہ طے شدہ ہے کہ شعاع اور انعکاس کے زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب یہ اجزاء ہیئت استداسرہ کے علاوہ میں جمع ہوں گے تو ان میں سے کسی بھی شعاع کا انعکاس نہ ہو گا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے ہر اس شخص پر جس کو تخیل صحیح کی قوت حاصل ہے اور ان کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور بادل کے رنگ کے باہم ملنے کی وجہ سے ان میں مختلف قسم کے رنگ ہوتے ہیں۔

تشریح

تو انما قید : خلاصہ یہ ہے کہ افق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اجزاء رشیہ باریک لطیف آئینہ ہوتے ہیں کہ وہ گرمی جو سورج کے افق پر بلند ہونے سے ان پر پڑتی

ہے، معمولی حرارت سے گھل کر ختم ہو جاتے ہیں۔
 قولہ لم یعکس: یعنی جب اجزاء مائے طویل شکل میں جمع ہوں گے تو انعکاس کی دونوں صورت
 نگاہ کی شعاعیں اور اجزاء کی شعاعیں سورج کی جانب منعکس نہ ہوں گی اور جب انعکاس نہ پایا
 جائے گا تو قوس قزح کی نظر آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔
 قولہ بسبب: حقیقت حال تو الشرعائی ہی کے علم میں ہے۔ مگر فلاسفہ قوس قزح کے رنگوں
 کے بارے میں کہتے ہیں کہ قوس قزح کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور مختلف رنگ کے
 بادلوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے کے سبب سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوی فیہا
 الاشراق فترى الاحمر الناصع، واما الناحية السفلى فلما بعدت
 عنها كانت اقل اشراقا فيرى فیہا حمرة الى سواد وهو الاصحواقي و
 اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكراخی
 و ما دهن ابان الكراخی لا يناسب هذين اللونين بل هو متولد من
 الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان اختلاف اجزائها
 بالقرب والبعد مقيسا الى النير كان الانتقال من احد اللونين الى الآخر
 على سبيل التدریج فلم تكن الالوان الثلاثة متشابهة الاجزاء عند
 المحس وقال الشيخ لست احصله

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ان کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہوتی ہے تو اس
 میں چمک قوی ہو جاتی ہے۔ اس لئے خالص رنگ سرخ نظر آتا ہے۔ اور اس
 کی پھلی جانب، تو چونکہ یہ نسبت تبعد ہوتی ہے تو چمک کم ہو جاتی ہے تو سیاہی مائل سرخی نظر آتی ہے
 اور یہ درمیانی رنگ کہا جاتا ہے اور بہر حال اس کا وہ حصہ جو وسط میں ہوتا ہے تو درمیانی رنگ
 دونوں اطراف کے رنگوں سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کراخی رنگ ہے۔
 اس کا رد کیا گیا ہے کہ رنگ کراخی ان دونوں طرف والے رنگ کے مناسب نہیں ہوتا، بلکہ
 وہ تو زرد اور سیاہ رنگ سے بنتا ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کے رنگوں کی تبدیلی اگر ان کے اجزاء کے
 اختلاف قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا بمقابلے سورج کے تو ایک رنگ سے دوسرے رنگ میں انتقال
 تدریجی ہوتا۔ لہذا تینوں رنگ میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے۔ اور شیخ نے کہا ہے کہ

تشریح

قوس قزح کے اختلاف کے بارہ میں مجھے علم نہیں۔

قولہ لما قربت: یہ قرب و بعد اضافی ہے یعنی اجزاء مائیدہ رشتہ بعض اوپر اور بعض نیچے ہوتے ہیں تو اوپر کے اجزاء نیچے کے اجزاء کی بہ نسبت سورج سے قریب ہوتے ہیں۔ تو ان اجزاء میں چمک تیز ہو جاتی ہے اس لئے وہ خالص سرخ نظر آتا ہے۔

قولہ ما یتوسط: یعنی جو رنگ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہوتا ہے۔

قولہ وما دباناہ: اس پر شفا میں شیخ کے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو شارح میبذی اس جگہ پیش کرتے ہیں۔

قولہ لایناسب: چونکہ متوسط رنگ اس میں دونوں رنگ سے ملکر بنا ہے اس لئے انہیں کے مناسب کوئی رنگ ہونا چاہئے مگر یہ رنگ کراچی نہیں ہو سکتا۔

قولہ الی النیر: یعنی جو سورج کے قریب ہے اس کا رنگ خالص سرخ اور جو دور ہے اس کا رنگ اخلاقی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہاں سے جو توجیہ نقل کی گئی ہے شیخ نے اس میں اعتراض کیا ہے۔ ایک قویہ کہ سرخ اور اخلاقی دونوں رنگ کو کراچی رنگ کوئی مناسبت نہیں ہے لہذا ان دونوں رنگ کے ملنے سے کراچی رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ زرد اور سیاہ رنگ سے ملکر کراچی رنگ تیار ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف جس میں اوپر والا سرخ اور نیچے والا اخلاقی رنگ ہوتا ہے، یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض اجزاء سورج سے قریب اور بعض سورج سے دور ہوتے ہیں اگر سبب یہی ہوتا تو اوپر کا رنگ یعنی سرخی اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ سرخی تبدیل ہوتی۔ اس طرح نیچے کے دائرے کا اخلاقی رنگ اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتا۔ بلکہ نیچے کے دائرہ کا بالائی حصہ کی ارغوانیت ضعیف ہوتی۔ اور دھیرے دھیرے ارغوانیت میں شدت پیدا ہوتی اور دائرہ کے نیچے کے حصہ میں ارغوانیت شدید ہوتی۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اوپر کے دائرہ کی سرخی مشابہ ہوتی ہے۔ اور درمیانی دائرہ کی کراشیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نیچے کے دائرہ کی ارغوانیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔

قوس قزح کے رنگوں کے اختلاف کا سبب بیان کرنے کے بعد جب اعتراض وارد ہوا تو شیخ نے تاویل کی مگر آخر میں ان کو بھی یہی کہہ دیا پڑا کہ مجھے پوری واقفیت نہیں ہے۔

واما الحالۃ فایضا انما تحدث من اس تسام منوۃ النیر فی اجزاء ما شیتہ صغیرۃ

صیقلیہ متقاربتہ عنیہ متصلہ مستدیرۃ حول النیر و بیانہ انہ اذا وجد بین الناظر والنیر الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری من کل منها الی النیر ونظر فی تلك الاجزاء فیری فی کل منها ضوء النیر دون شکله لما سبق وكان مجموعها علی هیأۃ دائرۃ تامۃ اونا قصۃ و هی الہالۃ وتدل علی حدوث المطر للدلالۃ علی سطوبة الهواء و اذا اتفق ان یوجد سماتان علی الصفتۃ المذکورۃ احدہما تحت الاخری حدثت هناك حالۃ تحت حالۃ وتكون التختانیۃ اعظم لانہا اقرب الینا و ناعمر بعضہما انہما راۓ سبع حالات معنا ،

ترجمہ

اور بہر حال ہالہ تو یہ بھی چاند کی روشنی کے مرتبہ ہونے سے پیدا ہوتی ہے جو باریک اجزاء صغیرہ صاف ستھرے ایک دوسرے کے قریب اور غیر متصل ہوتے ہیں۔ نیز مستدیر ہوتے ہیں۔ اور چاند کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کے حدوث کا بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان مذکورہ بالا اجزاء مذکورہ وضع کی مطابق پائے جاتے ہیں تو شعاع بصری ان اجزاء سے چاند کی طرف واقع ہوتی ہے۔ اور دیکھنے والا ان اجزاء پر نظر کرتا ہے تو ان کے ہر جز سے چاند کی روشنی نظر آتی ہے نہ کہ چاند کی شکل، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور ان اجزاء کا مجموعہ دائرہ تامہ یا دائرہ ناقصہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا نام ہالہ ہے۔ اور جب اتفاق یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ صفت کے مطابق دو بادل پائے جاتے ہیں ایک بادل دوسرے کے نیچے ہوتا ہے تو وہاں ہالہ کے نیچے ہالہ پیدا ہوتا ہے اور پھلا ہالہ بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہم سے قریب ہوتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ انہوں نے تو ایک ساتھ میں سات ہالے دیکھے ہیں۔

قولہ الہالۃ: ہالہ اس دائرے کو کہتے ہیں جو رات میں چاند کے گرد گرد گول گول نظر آتا ہے۔

تشریح

قولہ بیانہ: آدمی زمین پر ہو اور نظر آسمان میں ہو اور اجزاء رشیمہ درمیان میں واقع ہوں۔
قولہ حدوث المطر: جب کہ ان میں اسباب سے بارش بھی ہوتی ہے تو ہالہ کا وجود بارش پر دال ہوتا ہے۔

قولہ ناعمر: لیکن ملاحظہ فرمائیے کہ اس قول کو نقل کر کے اس قول کے ضعیف یا شکوک ہونے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ جب کہ عین القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے اپنی

کتابوں میں لکھا ہے کہ انہوں نے خود دو تین ہائے آسمان میں بارہا دیکھے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے سات ہائے دیکھ لئے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔

واعلم ان ہالۃ الشمس وتسمی الطفاوۃ بضم الطاء نادرۃ جد الان الشمس تحلل السحب الرقیقۃ وحکی الشیخ فی الشفاء انہ برآی حولہا تارۃ الہالۃ التامۃ وتارۃ الہالۃ الناقصۃ علی الوان قوس قزح ،

ترجمہ

اور جان لو تم کہ سورج کا بالہ رقیق بادلوں کو تحلیل کرتا ہے۔ اور شیخ نے شمار میں کہا ہے کہ انہوں نے سورج کے ارد گرد بھی کھل ہالہ دیکھا ہے اور کبھی ناقصہ بالہ دیکھا ہے۔ اور قوس قزح کے رنگ کا دیکھا ہے۔

تشریح

قولہ قال الشیخ: شیخ نے لکھا ہے کہ میں یردن نامی شہر سے جاتے ہوئے شہر طوس میں موسم ربیع میں بالہ تامہ بیضا رنگین بارہا دیکھا ہے۔ ہر مرتبہ بادلوں میں گپ جاتا پھر ظاہر ہوتا پھر غائب ہو جاتا۔ جب نہایت تاریک بادل اسپر چھا جاتا اور جب بارش اور تاریک بادل ہٹ جاتے تو بالہ نظر آتا۔ وہ قوس قزح کے ہم رنگ تھا۔

واما الشہب فنسبہا ان الدخان اذا بلغ حیز النار وکان لطیفاً غیر متصل بالارض اشتعل فیہ النار فانقلب الی الناریۃ ویلتصق بسطحہ حتی یرئی کاملنطفی، بیانہ علی ما ذکرہ المحقق فی شرح الاشارات والیتھل طرفہ العالی اولاً ثم ینہب الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال ممتد اعلی سمت الدخان بسرعتہ الی طرفہ الاخرہ وهو المسمی بالشہاب فاذا استحال الاجزاء الاراضیۃ ناراً صرافۃ ہمارت غیر مرئیۃ فظن انہا طفت و لیس ذلک بطفوہ وان کان الدخان غلیظاً لا ینطفی النار ایا ما وشہوراً بقدر غلظہ ویکون علی صورۃ ذی ذوابة او ذنب او سحاب او حیوان لم قرأون ،

ترجمہ

اور ہر حال شہاب ثاقب تو ان کا سبب یہ ہے کہ دھان جب جزائر میں چھو جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے ار اسی اجزاء اس میں شامل نہیں ہوتے تو

اس میں آگ مشتعل ہو جاتی ہے تو وہ ناریت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور سرعت سے پھٹ اٹھ جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بجھ گیا ہے۔

اس کی تفصیل تو جیسا کہ تحقق طوسی نے شرح اشارات میں ذکر فرمایا ہے کہ اس دھان کے اوپر کی جانب پہلے مشتعل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ اشتعال کی کیفیت دوسرے کنارے تک پہنچتی ہے تو یہ اشتعال معتد محسوس ہوتا ہے دھان کی سمت میں نہایت تیزی سے آخر کے کنارے کی جانب، اس کو شہاب کہا جاتا ہے اور جب اجزاء ارضیہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ غیر مرمی ہو جاتے ہیں پس گن کیا جاتا ہے کہ وہ بجھ گئے۔ حالانکہ یہ بجھ نہیں جاتا۔ اور اگر یہ دھان غلیظ ہو جاتا ہے تو آگ گرمی کئی دن اور مہینوں تک نہیں بجھتی اس کی غفلت کے مطابق، اور اس کی صورت گیسو دار و مدار نيزوں کی شکل یا کسی جاندار کی صورت جس کے سینگ ہوں نظر آتے ہیں۔

تشریح | قولہ الشہب : یہ شہاب کی جمع ہے۔ یہ کوئی ستارہ ہے۔ آگ کی طرح چمکتا ہوا شعلہ ہے۔ یہاں چمکتا ہوا شعلہ مراد ہے۔

قولہ طرفہ الاخر : طرف آخر جانب داخل میں ہوتی ہے۔
قولہ لا یطفئ : یہ توجہ تھا کہ دھان کے اجزاء باریک رہے ہوں۔

وحی ان بعد المسیم علیہ السلام بزمان کشیر ظہر فی السماء نار مضطرمۃ
فی ناحیۃ القطب الشمالی وبقیت السنۃ کلہا وکانت الظلمۃ نقشی
العالم من تسع ساعات من النہار الی اللیل حتی لم یکن احد یبصر
شیئاً وکان یہزل من الجوشبیم الہمشیم والہامادوان کان اتصل
الداخان بالاسراف فیہ نازلۃ الی الاسرافن ویسیمی
المحریق

ترجمہ | اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کافی زمانے کے بعد آسمان میں ایک آگ ظاہر ہوئی تھی۔ قطب شمالی کی ایک جانب آگ کے شعلہ

بھڑک رہے تھے اور یہ پورے ایک سال تک باقی رہی اور تاریکی دنیا کو نویں ان سے ڈھک لیتی تھی، اور سلسلہ رات تک جاری رہتا تھا، حتیٰ کہ کوئی کسی کو دیکھ نہ سکتا تھا۔ اور آسمان سے ہشیم یعنی خشک گھاس کے جلے ہوئے ٹکڑے راکھ کے مانند گرتے تھے۔ اور اگر دھان کے ساتھ اجزاء ارضیہ بھی مخلوط ہو گئے ہیں تو آگ اس پر اثر کرتی ہے۔ اس طرح جتنی پر وہ زمین کی طرف اترتا ہے۔ اس کو حریق کہا جاتا ہے۔

تشریح

قولہ الہشیم : دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ وہ خشک گھاس کے باریک باریک ٹکڑے تھے۔ جو خاکستر ہو کر زمین پر گر رہے تھے۔

الحاصلہ، طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ دغان جب فضاء آسمانی پر بلند ہوا ہے، اور کرہ نارنگ پہنچ جاتا ہے تو آگ شعلہ اسپر اثر کرتے ہیں اور جلا دیتے ہیں۔ محقق طوسی فرماتے ہیں کہ اولاً آگ اوپر کے حصے میں اثر کرتی ہے اور بہت تیزی سے پورے دغان میں آگ پہنچ جاتی ہے اس سرعت انتقال سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آگ کا جلتا پھیلنا ہوا شعلہ ہے۔ اسی کو شہاب کہا جاتا ہے۔ دمدار ستارے اور دوسرے سیارے ان سب کے بننے کا سبب ان کے نزدیک وہی دغانی بخارات ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ جب یہ دغان لطیف ہوتا ہے تو کرہ نارنگ پہنچ جاتا شہاب بن جاتا ہے اور یہ دغانی بخارات غلیظ ہوتے ہیں تو اس کی دو صورت ہے۔ یا تو یہ غایت درجہ کا غلیظ ہو گیا کم درجہ کا۔ اگر زیادہ غلیظ نہیں ہے تو یہ دغان طبقہ ثانیہ تک بلند ہو کر پہنچ جاتا ہے اور غلظت کی وجہ سے آگ سے متاثر نہیں ہوتا اور مزید بلندی پر چلا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہوا کے طبقہ اولیٰ پر پہنچ جاتا ہے تو یہ طبقہ چونکہ کرہ نار سے ملا ہوا ہے۔ اس لئے ہوا میں تیزی اور حرارت غالب ہوتی ہے اس لئے یہ دغان غلیظ اس طبقہ پر پہنچ کر آگ میں جل جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ دغان غلیظ ہوا تو خفیف بھی غلیظ کی طرح طبقہ اولیٰ پر پہنچ کر شعلہ ہو جاتا مگر چونکہ غلظت کافی ہوتی ہے اس لئے آگ دیر سے اثر کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ایک سرے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہفتہ اور برس تک قائم اور باقی رہتا ہے اور دغان کے پھیلنے اور سکڑنے کی وجہ سے اور آگ کے اثر کرنے نہ کرنے سے مختلف قسم کی اشکال فضا میں نمودار ہوتی ہیں۔ کبھی گیسو، کبھی دمدار ستارے کبھی کسی جانور کی شکل نظر آتی ہے، اور جب آہستہ آہستہ پورے دھویں میں آگ پہنچ جاتی ہے تو لطافت کی وجہ سے غائب ہو جاتا ہے۔ شارح نے اسی کی تائید میں ایک حکایت ابو بصر فارابی کی بیان کر دی ہے۔ نقل کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے کافی عرصہ گزر جانے کے بعد آسمان میں قطب شمالی کی جانب آگ جلتی ہوئی ظاہر ہوئی اور اس کا سلسلہ پورے ایک سال تک جاری رہا اس سے معلوم ہوا کہ دغان جب زیادہ غلیظ ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زیادہ دیر تک رہ سکتا ہے آج جس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ کارخانوں اور غلوں کے آس پاس دن رات کوئلے کے باریک باریک ذرات زمین پر گر رہے ہیں جن کے اثرات زمین پر موجود تمام چیزوں اور بدن کے کپڑوں پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جیسا کہ شیخ نے لکھا ان کے ذرات راکھ بن کر فضا سے زمین پر گر رہے ہیں، اور وہ ذرات فضا میں اتنی کمزرت سے ہوں کہ سورج کی روشنی کے لئے

تاریک بادلوں کی طرح حائل ہو گئے ہوں۔

مگر جہاں یہ بقول فلاسفہ بخارات اور دخان کے یہ اثرات ہیں، وہیں خالق کائنات کی قدرت کے کرسٹے ہیں۔ جو وہ ذرات سے یا پھر فضا میں متعین فرشتوں کے کام لیتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ اسباب میں الجھ کر رہ گئے اور مسبب الاسباب تک ان کی رسائی نہ ہو سکی۔ اگر انبیاء کی تعلیمات کو مد نظر رکھتے اور ان پر ایمان لاتے تو ان کی معلومات میں مزید بڑھ چکی ہوتی۔ اور دنیا و آخرت سنور جاتی۔

قولہ انفصل : اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کائنات فضائی جو صوف دخان سے ہی پیدا ہوتے ہیں جن میں بادلوں کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی ہے۔ یہ تین طرح کے ہوتے ہیں، اول شہاب ثاقب، جو تلیل دھوپ سے ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پیدا ہوا کرتا ہے، دوم نیزے اور دم دار ستارے جو کثیف غلیظ دخان سے ہوا کے طبقہ اول میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے دخان کا تعلق زمین سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمین سے بہت زیادہ بلندی پر ہوتے ہیں۔ زمین سے متصل نہیں ہوتے۔

سوم حریق، اس حریق کو اس وجہ سے حریق کہتے ہیں کہ دخان اس میں جلتا ہوئے زمین تک پہنچ جاتا ہے۔ اور زمین کے اس حصہ میں اگر نرم و نازک جھلنے والی چیزیں ہوتی ہیں تو ان سب کو جلا کر خاکستر بنا دیتا ہے اس وجہ سے اس کو حریق یعنی جلانے والا کہتے ہیں۔

واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض
يميل الى جهة فيتباعد بها اي بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء
بخارية فاذا كثرت بحيث لا يسع الارض اوجب انشقاق الارض و
انفجار منها العيون، قال ابو البركات في الاعتبار السبب في العيون و
القنوت وما يجري مجرىها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا
نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية و
الابخرية المنحصرة في الارض لاملأخل لها في ذلك واحتمل بان
باطن الارض في الصيف اشد برودا منه في الشتاء فلو كان سبب
هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوت ومياه الابار في
الصيف انزيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على
ما دلت عليه التجربة، والحق ان السبب الذي ذكره صاحب الاعتبار

معتبر لا محالۃ الا انہ غیر مانع من اعتبار السبب الذی ذکرہ المصنف و احتجاجہ فی المنع انہا یدل علی انہ لا یجوز ان یکون ذلك هو السبب التام لا علی انہ لا یجوز ان یکون ذلك سببا فی الجملة

ترجمہ

اور ہر حال زلزلہ اور چشموں کا جازی ہونا تو جان لو کہ بخارات جب زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں تو کسی جہت کی جانب مائل ہوتے ہیں تو زمین کی وجہ سے وہ .. ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں تو برودت کی وجہ سے ایسے پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے اندر اترنا بخارات مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ کثیر مقدار میں ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین ان کی گنجائش نہیں رکھ پاتی تو یہ اشتقاق ارض کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور ان سے چٹنے جاری ہو جاتے ہیں۔

مستبر نامی کتاب میں ابواب برکات نے لکھا ہے کہ چشموں کے جاری ہونے کا سبب اسی طرح قنوت کا، یعنی موسلا دھار بڑے چٹنے کا سبب یا جو ان کے قائم مقام ہو جیسے جو پانی کہ بہت سے پگھل کر بہتا ہے اور بارش کا پانی، اس لئے کہ ہم پاتے ہیں کہ وہ بارش کی زیادتی سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور بارش کی کمی سے کم ہو جاتے ہیں۔ اور ہواؤں کا تبدیل ہونا اور ان بخارات کا جو زمین میں گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ابواب برکات نے اپنے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں نہایت سرد ہوتا بمقابلہ سردی کے موسم کے لہذا اگر ان کا سبب بخارات کا تبدیل ہونا ہوتا تو ضروری ہوتا کہ چٹنے، قنوت، کنوؤں کے پانی گرمی میں زائد ہوتے بمقابلہ سردی کے، اور گرمی میں اس کے بمقابلہ کم ہوتے، اس کے باوجود واقعہ اس کے برعکس ہے جس پر تجربہ دلالت کرتا ہے،

اور حق یہ ہے کہ جس سبب کو صاحب معتبر نے بیان کیا ہے، لامحالہ معتبر ہے مگر اس سبب سے مانع بھی نہیں ہے۔ اور صاحب معتبر کی دلیل اس کے خلاف پر پیش کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ سبب تام ہو، اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہ ہو، قولہ ینقلب: اور اگر بخارات اور دھوان مزید ان کے پاس پہنچ گیا جس سے ان میں مزید قوت پیدا ہو گئی، تو دھان کثیر ہو جاتا ہے۔

تشریح

قولہ انفور منہا: اور اگر دھوان کثیر نہ ہوا تو زمین میں ہی محبوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جب کوئی کنواں وغیرہ وہاں کھودتے ہیں تب وہ باہر نکلتا ہے۔

قولہ من الامم: یعنی سردی میں تالابوں، کنوؤں اور چشموں میں پانی زیادہ ہوتا ہے اور اس کے بمقابلہ گرمی میں بہت کم بلکہ بعض تالاب اور کنوئیں تو خشک ہو جاتے ہیں۔ اور چشموں کا

پانی بہت کم مقدار میں باقی رہ جاتا ہے۔
 خلاصہ کلام یہ کہ مائن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت میں کنویں، تالاب اور چشموں کے جاری ہونے کا سبب یہ بیان فرمایا کہ بخارات زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ بخارات کم مقدار میں ہوئے اور اوپر سے کوئی مدد نہ پہنچی تو بعض بخارات ہوائیہ پانی بن جاتے ہیں اور ہوا ہی کی صورت میں رہ جاتے ہیں اور ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ یہ تو مائن کے کلام کا حاصل رہا۔
 مگر امام ابو البرکات بغدادی نے کہا کہ تالاب وغیرہ کے پانی میں بخارات کا کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ زمین ہی سے پانی مختلف وجوہ سے ابلتا اور نکلتا ہے۔ نیز زمین کے نیچے پانی حقیقی طور موجود ہے تو لفظ الجملۃ یعنی ابو البرکات نے سبب تام کی نفی کی ہے جس سے مطلقاً بخارات کا سبب نہ ہونا کسی بھی درجہ میں، تو ان کے کلام سے یہ ثابت نہیں ہوتے۔

واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض او كانت الارض كثيفة
 على قدر المسام اجتمع طالبا للخروج ولحق بكنها النفوذ فنزلت الارض
 وكذا الريح والدخان وما قويت المادة على شق الارض فيحدث
 صوت هائل وقد يخرج نارا لشدة الحركة المقتضية لاشتعال
 البخار والدخان المترجین على طبيعتها الداهن،

ترجمہ

اور بخارات جب غلیظ ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین کے مسامات باہر نکل نہیں پاتے یا زمین ہی غلیظ ہو اور اس میں مسامات ہی نہ ہوں تو بخارات جمع ہو جاتے ہیں اور خروج کی تلاش کرتے ہیں اور باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہوتا ہے تو زمین حرکت میں آجاتی ہے۔ یہی حال ریح اور دخان کا بھی ہے اور بسا اوقات یہ مادہ قوی ہوتا ہے اور زمین کے پھاڑنے پر قادر ہو جاتا ہے تو نہایت ڈراؤنی قسم کی بھیانک آواز پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارات مشتعل ہو جانے کا تقاضہ کرتی ہے، آگ نکل پڑتی ہے بخارات اور دخان کے مشتعل ہو جانے کی وجہ سے کہ دونوں دہنیت کی طبیعت کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

تشریح

تو لفظ باقویتۃ المادة بہ زمین کے اندر بخارات اور ہوا غلیظ اور قوی ہونے کی وجہ سے باہر نکلنے ہوئے زمین کو پھٹ جانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔
 تو لفظ صوت هائل جس کے نتیجہ میں اند پانی یا دوسری چیزیں جو موجود ہوتی ہیں ظاہر ہو کر باہر

نکل آتے ہیں۔

آلہ الدھن: شدت حرکت اور دہنیت کی وجہ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے آگ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔

حاصل یہ کہ بخارات بھی چونکہ دہنیت کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ جب ان میں شدید حرکت ہوتی ہے تو حرارت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے شعلہ بھر پڑنے نظر آتے ہیں۔

فصل

والمعدن

المركب التام، وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشوء ونشاء اولاً فالثاني هو المعدني والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولاً فالثاني هو النبات والاول هو الحيوان وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشوء ونشاء وفايت عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه ذاهس واما ادة فهو الحيوان والافان يتحقق كونه ذاهباً فهو النبات والاف هو المعدن

فصل

معدن کے بیان میں

مركب تام وہ مركب ہے کہ جس کے لئے صورت نوعیہ ایسی ہو جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہو۔ اس مركب تام کے لئے یا تو نشوونما ہوگا یا نہیں ہوگا۔ پس ثانی صورت وہ معدنی ہے۔ اول صورت آیا اس کے لئے حس و حرکت ارادی ہے یا نہیں۔ تو ثانی صورت نبات ہے۔ اور اول حیوان ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کے لئے حس و حرکت ارادی نہیں ہے۔ اور اس پر کہ معدنی کے لئے نشوونما بھی نہیں ہوتا۔ اس کی انتہاء ہو سکتی

ہے کہ تحقیق کرنے والوں نے کوئی دلیل نہیں پائی۔ مگر عدم دلیل عدم وجدان پر دلیل نہیں کرتا۔ اسی لئے شارح تلویحات نے فرمایا ہے کہ مرکب تام کا حس و حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ اگر نشوونما والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدن ہے۔

تشریح

تو لفظ فصل: اس فصل میں معدنیات کا بیان ہے۔ جس کی ابتدا مرکب تام سے کیا ہے۔ مرکب کی دو قسم ہے، مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام اس مرکب کا نام ہے جو چاروں عناصر میں آگ، ہوا، پانی سے مرکب ہے۔ نیز اس میں صورت نوعیہ ایسی ہو جو اپنی قوت سے اس ترکیب کی حفاظت عرصہ دراز تک کرتی رہے۔

اس کے برخلاف مرکب ناقص یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں چاروں عناصر نہیں ہوتے صرف بعض عناصر سے ترکیب ہوتی ہے۔ نیز اس میں کوئی ایسی صورت نوعیہ نہیں ہوتی جو اس مرکب کی دیر تک حفاظت کر سکے۔ مثلاً فضا کی کائنات جو ماقبل میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی بخارات کا بنتا، پھر انکا ہوا سے ملکر آگ سے مل جانا۔ وغیرہ وغیرہ میں ترکیب ناقص ہوتی ہے اور کوئی صورت نوعیہ موجود بھی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وقتی طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

پھر مرکب تام کی اقسام فلاسفہ تین بیان کیا ہے۔ معدنیات، نباتات، و حیاتیات ان کو منابید ثلثہ بھی کہتے ہیں۔ فصل اول کا عنوان "کائنات جو قائم کر کے مصنف نے مرکب ناقص سے وجود دیں آئینہ الی چیزوں کا بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب مرکب تام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سب سے پہلے مذکورہ اقسام ثلثہ میں سے معادن کو بیان کریں گے۔ اور آئندہ دوسری فصل میں نباتات کا اور تیسری فصل حیاتیات کا بیان کریں گے۔ معادن کو پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ معادن بساط اضافیہ میں سے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معادن میں صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے جو اس مرکب کو باقی رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف نباتات میں تولید، تنمیه، تغذیہ کی قوت بھی خالق کائنات نے ودیعت فرمائی ہے۔ نیز ان کی حفاظت کرنے والی قوت بھی ہوتی ہے۔ جو ان کی حفاظت کرتی ہے۔ تولید کی قوت نوعیہ الگ، تغذیہ کی الگ اور تنمیه کے لئے قوت نوعیہ مستقل الگ ہوتی ہے۔ گویا نباتات میں تین صورت نوعیہ الگ الگ ایک جسم میں موجود ہوتی ہے۔ جو اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ اور نباتات کی حفاظت کرتی ہے۔ پھر ان کے مجموعہ مرکب کی حفاظت کی قوت الگ ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ متعدد قوت ان مرکبات میں جمع رہتی ہیں اسی لئے ان مرکبات میں شمار کیا گیا ہے۔ لہذا جمادات اور معادن بسیط کے درجے میں اور حیوانات مرکب کے درجہ میں ہیں۔ مرکب سے بسیط مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے معادن کو پہلے بیان کیا۔

معادن، معدن کی جمع ہے۔ چونکہ معادن میں مختلف قسم کے جمادات کو مصنف نے جمع کر دیا ہے۔ انہیں کی مناسبت سے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے۔

قوله المیزج التام: بخود صرف کی کتابوں میں مرکب نام کی جو تعریف کی گئی ہے وہ وہاں کی اصطلاح تھی۔ یہاں فلاسفہ کی اصطلاح میں مرکب کی تعریف بیان کرتے ہیں۔

عناصر اربعہ جب ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ہر عنصر اس مجموعہ پر اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے اور دوسری متضاد قوت کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تاثیر سے جو اعتدال پیدا ہوتا ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ پھر اس مزاج کی حفاظت اور بقا کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ایک قوت ودیعت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرتی ہے جس کو فلاسفہ صورت نومیہ کہتے ہیں۔ اب اگر مزاج ایسا ہے کہ صورت نومیہ اس ترکیب کی حفاظت کرتی ہے تو اس مرکب کو مرکب تام کہا جاتا ہے اور اگر یہ صورت نومیہ ایسی ہے جو صرف ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس میں نشوونما کی قوت نہیں ہوتی تو اس کو معدنی کہتے ہیں۔ اور اگر اس صورت نومیہ میں ترکیب کی حفاظت کے ساتھ نشوونما کی بھی قوت ہوتی ہے۔ تو آیا اس میں حس و حرکت کی قوت بھی پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو مرکب تام کو نبات کہیں گے۔ اور اگر حس و حرکت کے ساتھ قوت ناطقہ بھی موجود ہے تو وہ انسان ہے۔ یہاں پہونچکر عنصریات کی بحث کو مصنف ختم کریں گے۔

قوله حیوانہ: یعنی مرکب میں اگر حس و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو وہ حیوان ہے۔

وقد يتسلک لشعور النبات واختياراً في الحركة بما يشاهد ميلاناً عن سمت الاستقامة في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج شراً اذا جاوزناه عاد الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك، ويتسلک ايضا لاغتذاء المعدني بما ظهر في المرجان من هيئة الغطاء الانجزرة والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد عنها ما مروا اذا المر تكن كثيرة اختلطت على ضرب من الاختلاطات المختلفة في الكرم والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية

اور اس میں حرکت ارادی پائے جانے پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ جانب استقامت سے اوپر کو صعود کرتے ہوئے اس نبات

ترجمہ

کا دوسری جانب مائل ہو جائے۔ جب کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو اس لئے کہ نباتات اس مقام تک پہنچنے سے پہلے ہی دوسری جانب بڑھتی رہتی ہے۔ پھر جب اس جگہ سے آگے بڑھ جاتی ہے، تو پھر مستقیم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کھجور اور کدو کے درخت میں علامات شاہد ہیں۔ نیز مدنی کے غذا حاصل کرنے پر استدلال کرتے ہیں جو مونگا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور بخارات اور دھان جو زمین میں جھوکس ہوتے ہیں۔ جب یہ اکثر مقدار میں ہوں تو ان سے وہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے۔ اور اگر زیادہ مقدار میں نہ ہو تو یہ بخارات اور دھان مختلف آمیزشوں اور مختلف مقدار اور مختلف کیفیات سے ایک دوسرے سے مخلوط ہونے کے نتیجہ میں اجسام مدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح

قوله لشعیر النبات: یعنی نباتات میں شعور بھی ہے اور حرکت بالامادہ بھی ہے۔
قوله عن سمت الاستقامة: اور مانع کی جگہ میں تھوڑا سا جھک کر پھر فوق کی

جانب بڑھتا چلا جاتا ہے۔

قوله اما رات: کہ رات تک پہنچنے سے کچھ پہلے ہی سے یہ دونوں بڑھ رہے ہو جاتے ہیں اور جب مانع سے اوپر نکل جاتے ہیں تو سیدھے ہو جاتے ہیں۔

قوله المختلطة: مثلاً بخار کی مقدار زائد، دھان کی مقدار کم، یا اس کے برعکس، یا دونوں کی مقدار برابر کبھی دھان غالب کبھی بخار غالب۔

قوله

فان غلب البخار على الدخان يتولد الیشم والبلور والزیبق والزریتم والراساص وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب فاذا الرصاص اريد به الابيض وغيره من الجوهر المشفہ قیل فی علم الزیبق والراساص من هذا القسم نظر لما الرصاص فلانه من الاحياء السبعة التي تتولد من امتزاج الزیبق والكبريت ولانه لاشفیف فيه واما الزیبق فلانه لاشفیف فيه ايضا، ولما تقر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطه اجزاء کبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بخلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بخلاف ترابي يحفظها،

ترجمہ :- پس اگر دھان پر بخار غالب ہوگی تو سبز پتھر، شیشہ، سیما، ہڑتال اور زانکا

پیدا ہوتے ہیں۔ اور رصاص یا سفید ہوتا ہے تو وہ قلعی ہے یا سیاہ ہوتا ہے تو وہ سیاہ لانگاہے۔ اور جب رصاص مطلقاً بولا جاتا ہے تو سفید ہی لانگاہے۔ اور مذکورہ اشیاء کے علاوہ صاف ستھرے جواہر پیدا ہوتے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ذیق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کئے جانے میں اعتراض ہے۔ بہر حال رصاص تو اس وجہ سے کہ اجساد سبعہ جو ذیق اور کبریت کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں تو رصاص میں صفائی اور ستھرائی نہیں ہے۔ اور بہر حال ذیق تو اس لئے کہ اس میں بھی صفائی و ستھرائی نہیں ہوتی۔ اور ان کے یہاں یہ طے ہو چکا ہے کہ یہ اس جسم سے پیدا ہوتے ہیں جو مائی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کبریت کے اجزاء نہایت لطیف انداز میں پوری شدت سے شامل ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ اس جسم مائی کی کوئی سطح نہیں ہوتی۔ لیکن وہ اجزاء کبریت کے خلاف پورے طور پر ڈھکی ہوتی ہے۔ جس طرح وہ پانی کے قطرے جو نہایت باریک ترین مٹی میں چھڑک دئے جائیں۔ تو اجزاء ارضیہ اس قطرے کو پورے طور پر ڈھک لیتے ہیں اس طور پر کہ پانی کا ہر قطرہ باریک پس ہوئی مٹی کے پردے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے

تشریح

تو لا من الجواہر مادہ ایک یعنی بخارات اور دخان ہے۔ مگر وزن، مقدار اور کیفیت اختلاف کے بدلنے نیز موسم کے بدلنے اور مختلف موسموں میں بخارات کے اثرات کے بدلنے اسی طرح موسم کے تبدیل ہونے سے دخان کے اثرات تبدیل ہونے سے خالق کائنات نے کیا عجیب عجیب چیزیں پیدا فرمادی ہیں۔ یہ مواد اور ان کا اختلاط اور اوزان و کوائف کا فرق، موسموں کا فرق سب ہی مسبب الاسباب کی کمال صنائی پر دلالت کرتے ہیں۔

تو لا المرشوشۃ: تو جس طرح پانی کے قطرات چھڑک دینے سے یا ایک مٹی کی اوپر کی سطح جسم کر ایک سطح بن جاتی ہے۔

تو لا یحفظھا: خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے پارہ کو قسم اول میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ قسم اول میں وہی چیز شمار کی جاسکتی ہے جو صاف ستھری ہو۔ گدلی نہ ہو۔ اور جن میں ایک جانب سے دوسری جانب میں با آسانی دیکھا جاسکتا ہو، مگر مصنف نے پارہ کو بھی اسی میں شامل کیا ہے اس لئے دونوں اعتبار سے یہاں اعتراض پڑتا ہے۔ کیونکہ پارہ صاف شفاف نہیں ہوتا۔ جب کہ حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ پانی اور گندھک کے باریک اجزاء سے ملکر بنتا ہے۔ جب پانی اور گندھک کے اجزاء کا اختلاط پورے طور پر اس طرح ہو جائے کہ پانی کی سطح گندھک کے لطیف اجزاء سے ڈھک جائے۔ جس طرح مٹی کے باریک باریک اجزاء خوب باریک پس کران پر پانی کے قطرے پکائے جائیں تو پانی کے قطرات میں مٹی کے باریک اجزاء پیوست ہو جاتے ہیں۔ لہذا جب حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ کے اجزاء اولیہ بخار غائب اور دخان مغلوب ہیں، امر اول کے گندھک ہیں تو اس کو پہلی قسم میں شمار کرنا جس کے اجزاء اولیہ بخار غائب اور دخان مغلوب ہیں، امر اول کے

غلاب بات ہے۔

اثر ان کی دوسری تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب رصاص، پارہ کے اجزاء رصاص ستھرے نہیں ہوتے تو ان کے اجزاء بخار غالب اور دغمان مغلوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب بخارات غالب ہوں، اور دغمان مغلوب ہوں تو اس ترکیب سے جو اشیاء بنیں گی وہ نہایت صاف ستھری ہوگی۔ جبکہ رصاص سیاہ فاک ہوتا ہے۔ مصنف اس کے بعد قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں۔

وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر۔۔
ثم من اختلاط بعض هذه ای الن یبق مع بعض ای الکبريت تولدت
الاجسام الارضیة ای الاجسام السبعة المتطرفة وهي القابلة لضرب
المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنقرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتبسط
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسن والقلنج

ترجمہ

اور اگر دغمان غالب ہو تو نمک، گندھک، گوگرد، پتھری، نوشادر وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان میں بعض کے اختلاط سے بعض کے ساتھ یعنی زینق کے بعض کے ساتھ یعنی کبریت کے ساتھ، تو اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اجسام سبب یعنی اجسام لیثم، بلور، زینق، زرد وغیرہ ایسے اجسام جو مضبوط ہوتے ہیں، متطرفہ ہیں، وہ قبول کرنے والے ہوتے ہیں مطرقة کو اس طور پر کہ نہ تو وہ ٹوٹ سکیں نہ متفرق ہو سکیں بلکہ وہ نرم ہو سکتے ہیں، اور زمین کی گہرائی میں دھنس سکتے ہیں، تو پھیل سکتے ہیں ٹکڑ ٹکڑ نہیں کتے۔ جیسے سونا، چاندی، نحاس، رانگا، لوہا، خارصینی (توتیا) اور اسرب (سیاہ) اور قلنج۔

تشریح

قولہ فان غلب : زمین کے اندر کے بخارات اور دغمان میں سے اگر دغمان غالب ہو جائے تو نمک وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

قولہ ثم من : پہلے تو مصنف نے اصولی طور پر دو قسم بیان کیا۔ اول میں صاف شفاف اجسام کو اور ثانی میں کثیف اجسام کا پیدا ہونا بیان کیا گیا۔ پھر یہاں سے ایک مخلوط پیداوار کو بیان فرمایا۔
قولہ الاجسام الارضیة : جن کو فلاسفہ کی اصطلاح میں اجسام سبب کہتے ہیں۔ وہ ہتھوڑے کی ضرب کو برداشت کر لیتے ہیں۔

اس بحث کی مزید تفصیل یہ ہے کہ پارہ اور گندھک اگر شفاف ہوں اور پورے طور پر وہ پک جائیں تو گندھک اگر سرخ ہو، اور محرق نہ ہو تو اس سے سونا پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ سفید ہو تو اس سے چاندی

پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک صاف شفاف ہوں اور گندھک میں رنگنے کی قوت ہو مگر بخیمہ ہو تو قے پہلے ایسی برودت اس کو پہنچ جائے جس کی وجہ سے سرد ہو کر جم جائے تو اس پھٹکری پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ شفاف ہو مگر گندھک عمدہ قسم کی نہ ہو بلکہ دی ہو، تو اگر گندھک میں جلانے کی قوت ہو تو تانبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پارہ اگر عمدہ نہ ہو تو رصاص پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک دونوں خراب ہوں اور گندھک ہو تو لوہا پیدا ہوتا۔ اور اگر دونوں ردی ہوں اور اور ان کے بعض کی ترکیب ضعیف ہو تو اس ترکیب سے سیسہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سبھی تحقیقات صرف ظنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ مرکبات زمین کے اندر مختلف وزن اور مقدار سے خاص وقت اور کیفیت سے ملکر پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کو یقین سے معلوم کرنا چاہتے ہیں تو تجربہ کرنا پڑے گا اور یہ عام لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ اس کے بیان میں کافی طویل ہو گیا مگر پھر بھی اتنی مختصر ہے کہ کسی ایک مرکب کی بھی ادنیٰ وضاحت نہیں ہو سکی اور صرف اجمالی علم حاصل ہو سکا ہے۔

فصل في النبات

وله قوة اى صورة نوعية عدايمة الشعور عند الاكثر تحفظ تركيبها و تصدرا عنها حركات النبات في الاقطار السماوية و افعال مختلفة بالآلات المختلفة، قيل فان الواحد لا يصدرا عنه افعال مختلفة الا بالآلات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدرا عنه الا الواحد على تقدير صحة يستلزم ان لا يصدرا عن الواحد افعال مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها

فصل

نبات کے بیان میں

اور مرکب تام کے لئے ایک قوت ہوتی ہے، یعنی صورت نوعیہ جو کہ عدم الشعور ہوتی ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک، اور اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے۔ اور اس سے حرکات صادر ہوتی ہیں، یعنی

نبات کی حرکات اطراف و جواب میں جن کا نام نمونہ ہے۔ اور افعال مختلف مختلف آلات کے ذریعہ ہے اور اعتراف میں کیا گیا ہے کہ واحد سے نہیں صادر ہوتے افعال مختلف لیکن مختلف آلات کی وجہ سے۔ مگر اس میں اعتراف میں ہے کیونکہ حکماء کا قول "الواحد من حیث ہو واحد" کہ واحد واحد ہونے کی حیثیت سے اس سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد، اور یہ اصول اور قانون درست ہے۔ اس بات کو تسلیم ہے کہ واحد سے صادر نہ ہوا افعال مختلف مگر مختلف جہات سے، خواہ یہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ

تشریح قولہ بالآلات مختلفہ: آلات فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ جیسے لوہا بار اور لکڑی کے کٹنے کے درمیان آ رہ واسطہ ہوتا ہے۔

قولہ سواہ: معلوم ہوا کہ واحد سے مختلف جہات اور مختلف واسطوں اور آلات کی مدد سے مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔ کوئی استحالة پیش نہیں آتا۔

وتسعی نفسا نباتیة وہی کمال اول وهو ما یتح بہ النوع اما فی حد ذاتہ کہمیة فانہا کمال للجسم السریری لانہ لا یتم السریری فی حد ذاتہ الا بہا اونی صفاتہ کالبیاض فانہ کمال للجسم الابيض لا یکمل فی صفتہا الابہ والاول کمال والثانی کمال ثانی، الجسم طبعی لیس الہیاد بہ ہہنا ما یقابل الجسم التعلیمی بل ما یقابل الجسم الصناعی واحترز بہ عن مثل الہیة السریریة، ومنہم من رفع الطبعی علی انہ صفتہ لکمال احتراز عن الکمال الصناعی فالکمال الاول قد یکون صناعیا یحصل بصنع الانسان کما فی السریر وقد تكون طبعیا الامداخل لصنعة فیہ، الت یجوز جرحہ علی انہ صفتہ جسم ای جسم مشتمل علی الالہ ورافعنا علی انہ صفتہ کمال ای کمال ذوالالہ واحترز بہ عن صور البسائط والمعدنیات من جهة ما یتولد ویزید ویفتدی فقط واحترز بہ عن النفس الحيوانیة والانسانیة

اور اس کا نام نفس نباتیہ اور وہ کمال اول ہے۔ یہ وہ کمال ہے کہ جس سے

ترجمہ

نوع تام ہوتی ہے یا تو فی حد ذاتہ، جیسے تخت کی ہیئت۔ کیونکہ یہ جسم سریری

کا کمال ہے اس لئے کہ تخت فی حد ذاتہ تام نہیں ہوتا لیکن اسی کے ذریعہ سے یا اپنی صفات میں، جیسے بیاض کیونکہ وہ جسم ابیض کے لئے کمال ہے۔ جسم اپنی اس صفت میں اس سے کامل ہوتا ہے

اور اول کمال اول ہے اور ثانی کمال ثانی ہے۔ جسم طبی کا جسم طبی مراد وہ یہاں نہیں ہے جو جسم تعلیمی کا مقابل ہے بلکہ وہ جسم مراد ہے جو جسم صناعتی کے مقابل ہے۔ یہ کہہ کر ہیئت سریر یہ جیسی مثالوں سے مصنف نے احتراز کیا ہے۔ اور حکماء میں سے بعض نے لفظ طبی کو متن میں رفع پڑھا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ لفظ کمال کی صفت ہے۔ تاکہ کمال صناعتی سے احتراز حاصل ہو جائے۔ پس کمال اول کبھی صناعتی ہوا کرتا ہے جو انسانی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے تخت میں، اور کبھی طبی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کا دخل نہیں ہوتا، آئی اس کو جبر بھی پڑھنا جائز ہے۔ اس بنا پر کہ وہ جسم کی صفت ہے۔ یعنی ایسا جسم کہ جو آئہ پر مشتمل ہو، اور اس کو رفع بھی پڑھنا جائز ہے اس بنا پر کہ آئی کمال کی صفت ہو، یعنی کمال ذوالکمال اور اس سے بسائط کی صورتوں سے احتراز ہے اور معدنیات کی صورتوں سے اس جہت سے کہ پیدا ہوتا ہے، اور زیادہ ہوتا ہے، اور غذا حاصل کرتا ہے۔ یہ کہہ کر نفس حیوانیہ اور نفس الانسانیہ سے احتراز کیا ہے۔

تشریح

قولہ نفس نباتیہ: نیز نہیں سے ایک کام کی بات معلوم ہو گئی کہ لفظ نفس کا اطلاق جس طرح مجرد عن المادہ پر ہوتا ہے اسی طرح مادی اشیاء پر بھی ہوتا ہے، نفس حیوانی میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ مادہ اور غیر مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس الانسانیہ کو نفس ارضیہ کہتے ہیں۔

قولہ کمال اول: مراد اس سے یہ ہے کہ جس کے ذریعہ نوع تام ہوتی ہے۔

قولہ هو ما یتقہ بہ: یعنی نوع اپنے تمام اور تحصیل میں اس کی محتاج ہو خواہ وہ جوہر ہو، جیسے

نفس ناطقہ، یا عرض ہو جیسے سریر کے لئے ہیئت ہوتی ہے۔

قولہ کہیۃ السیر: اس میں اختلاف ہے کہ ہیئت سریر سے خارج ہوتی ہے یا داخل سریر ہوتی ہے۔ مشائیہ ہیئت کو ذات سے خارج مانتے ہیں۔ اور اشراقیہ اس کو ذات میں داخل مانتے ہیں۔

قولہ والثانی کمال ثانی: خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ امور ہوتے ہیں جن سے نوع کامل ہوتی ہے۔ پھر کمال نوع کے بعد وہ اوصاف ہوتے ہیں جن سے ہیئت کامل ہوتی ہے۔

قولہ الجسم المصنوع: جسم صناعتی وہ جسم ہے جو صنائع کی صنعت کے اثر سے وجود میں آئے جیسے سریر کاریگری کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔

قولہ احتراز: یعنی جسم طبی سے ہیئت سریر خارج ہو جائے کیونکہ ہیئت سریر جسم صناعتی کا کمال ہے۔ یعنی سریر کے جسم طبی کا کمال نہیں ہے۔

حکال اول: ذات جو کہ صفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جن چیزوں سے ذات کی تکمیل ہوگی تو اس کو کمال اول کہا جاتا ہے اور جن چیزوں سے صفات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کو

کمال ثانی کہا جاتا ہے۔
مصنف نے نفس بناتی کی تعریف کرتے ہوئے جسم طبعی کی قید کا اضافہ کیا۔ اس سے خبردات کے کمال خارج ہو گئے۔

قولہ احتوا عن الکمال الصناعی: بعض شراحین نے لفظ طبعی کو مرفوع پڑھا ہے۔ اور اس کو لفظ کمال کی صفت بنایا ہے تاکہ کمال صناعی سے احتراز ہو جائے مگر نتیجہ دونوں کا ایک ہوتا ہے کیونکہ کمال صناعی جسم صناعی میں ہوتا ہے۔ اس نے ہیئت سریرہ چینی چیزوں سے احتراز ہو جائے گا۔
قولہ کمالی السیرہ: اس نے کہ سریرہ کا کمال اول اس کی بناوٹ اور ہیئت ہے جو انسان کی صفت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قولہ و ما فہ: تاکہ آلات مختلفہ کے توسط سے جسم بناتی سے مختلف افعال صادر ہوں جیسے تغذیہ، تنمیه، دفع کرنا، جسم کو روکنا وغیرہ۔
خلاصہ آئی: آلہ سے مختلف قوتیں مراد ہیں جن کی مدد سے نوع کے افراد کی ذات کا نظام تام ہوتا ہے جن جن افراد میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں۔ شراح نے فرمایا کہ آئی کو مجرد پڑھ کر جسم کی صفت بنانا اور اسکو مرفوع پڑھ کر کمال کی صفت بنانا دونوں جائز ہے۔ مگر لفظ کے لحاظ سے مجرد ہی ہونا زیادہ مناسب ہے اس نے کہ مجرد ہونے کی صورت میں موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ نہیں ہو گا۔ اور معنی کے لحاظ سے رفع اس نے بہتر ہے کہ جسم ان قوتوں کے لئے قابل ہوتا ہے۔ اور صورت نوعیہ ان کی فاعل ہے اور آلہ کی نسبت فاعل کی طرف زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ آلہ کی نسبت قابل یعنی جسم کی طرف کی جائے کیونکہ آلہ فاعل کے کام آتا ہے اور تعریف کے مقام پر لفظ کے بجائے معنی کی صحت کا لحاظ کرنا مقدم ہے۔

قولہ احتوا بہ عن صومرا: کیونکہ بسائط سے بعض ایسے کام صادر ہوتے ہیں جن کا قابل خود عنصر ہی ہوتا ہے دوسرا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور بعض افعال ایسے بھی صادر ہوتے ہیں جو دوسرے میں تاثیر کا کام دیتے ہیں یعنی ان کا اثر دوسرے میں ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افعال میں واسطہ کی یقیناً ضرورت پڑتی ہے۔ مگر وہاں واسطہ خود بسائط عنصریہ کی اپنی کیفیت بن جاتی ہے آلات کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلات سے قوی مختلفہ مراد ہیں جن سے نوع کی ذات مکمل ہوتی ہے اور ان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے
قولہ احتوا بہ عن النفس: کیونکہ یہ دونوں نفس ان کے ساتھ اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوتے یعنی وہ کمال ذو آلہ صرف تولد، از یادہ، اور اعتدال کے لحاظ سے۔

اور فقط کی قید اس نے لگائی کہ نفس حیوانی سے تولد، تنمیه، اور تغذیہ کے علاوہ حس اور حرکت ارادیہ بھی صادر ہوتی ہے۔ لہذا نفس حیوانی حس و حرکت بالا ارادہ کے لحاظ سے بھی ذو آلہ ہے۔ اور

نفس انسانہ میں جہاں تغذیہ، تنمیه، تولد اور حس و حرکت بالارادی صادر ہوتے ہیں وہیں ادراک معقولات بھی اس نفس ناطقہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ ہر اعتبار سے ذوالآلہ ہوتا ہے مگر فقط کی قید کی ضرورت تھی تاکہ نفس ناطقہ اور نفس حیوانی خارج ہو جائیں۔ صرف حکماء محققین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کا قول یہ ہے کہ جب مرکب تام پر صورت حیوانیہ فاعل ہوتی ہے تو اس کی صورت بناتیہ بیکار ہو جاتی ہے۔ اور تولید، تنمیه، تغذیہ، حس و حرکت ارادی سب کے سب نفس حیوانی سے صادر ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح جب مرکب تام پر نفس ناطقہ کا فیضان ہو جاتا ہے تو نفس حیوانی و بناتیہ دونوں معطل ہو جاتے ہیں۔ اور صرف نفس سارے افعال انجام دیتی ہے۔ اور معقولات کا۔۔۔ ادراک بھی کرتی ہے۔ اس لئے فقط کی قید کی ضرورت تھی۔

دیگر فلاسفہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب نفس حیوانی کا فیضان ہوتا ہے تو نفس بناتیہ بیکار نہیں ہوتی ہے بلکہ حیوان میں نفس بناتیہ سے تولید، تغذیہ، نمو کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور حس و حرکت نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب نفس ناطقہ کا فیضان ہوتا ہے تب بھی نفس حیوانی و بناتیہ دونوں اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہیں۔ اور نفس ناطقہ ادراک معقولات کا فعل انجام دیتی ہے۔ لہذا سارے نفس اپنا اپنا کام انجام دیتے رہتے ہیں۔

فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جساما آخرا الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكلا به بدل ما يتحلل عنه بالحراصة الغريزية او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منية لكنهم اعموا مشاكلة الغاية

ترجمہ

پس نفس بناتیہ کے لئے ایک قوت غاذیہ ہے شخصی بقا کے لئے۔ اور وہ ایسی قوت ہے جو دوسرے جسم کو اپنی شکل و صورت میں تبدیل کر لیتی ہے، جسم کی وہ شکل و صورت جو اس جسم میں موجود ہے۔ پس یہ غذا شکل بن کر اس سے مل جاتی ہے یہ اس جسم سے جو اس کے ہم شکل ہوتا ہے اس کے ساتھ، اس شکل کے بدلے جو جسم کے اندر سے حرارت کی وجہ سے تحلیل ہوتی یعنی حرارت غریزیہ یا دوسری قوت کی وجہ سے۔ اور اس نفس بناتیہ کے لئے ایک قوت نامیہ بھی ہوتی ہے شخصی کمال کے لئے۔ اور قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کہا جاتا، تنمیه یعنی بڑھانے والی، لیکن کہتے وقت انہوں نے غاذیہ کی مشاکلت کا لحاظ فرمایا ہے۔

تشریح

قولہ جسم آخر: مثلاً خوراک کے واسطے اندرون جسم پہنچنے والی غذا تیار
وغیرہ کو اپنے ہم شکل بناتی ہیں۔ یعنی غذا حاصل کرنے والے جسم کے ہم شکل بناتی
ہے۔ قولہ متعلق: اس سے جسم میں تغذیہ کے بعد نمودار اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

قولہ تحلیل: اصطلاح میں جول شئی کی کیفیت کو بدلنے کو کہتے ہیں۔ اور شئی کے جوہر اور اس کی صورت
نوعیہ کو بدلنے کا نام تکوین اور فساد ہے جس کے لئے کون و فساد ہے۔ حالہ سے مجازاً اس مقام
پر تکوین اور فساد مراد ہے۔ اس لئے کہ قوت غذائیہ غذا کی صورت تبدیل کر کے جس جسم نے غذا حاصل
کیلئے صورت نوعیہ پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا درحقیقت یہ کون و فساد ہوا۔

قولہ متعلق: اس قید سے قوت غذائیہ میں سے قوت باطنیہ خارج ہو گئی۔ اس وجہ سے کہ قوت
باطنیہ صرف بدن کے مشابہ خوراک بناتی ہے مگر اسحاق کا کام نہیں دیتی۔ لہذا اسحاق صرف قوت
غذائیہ ہی کا کام ہے۔

قولہ بالحواس الغریزیہ: حق تعالیٰ کی طرف سے جب نفس فانی ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ایک
جوہر ہوائی گرم مگر غیر محرق اور غیر مفسد بلکہ مصلح بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زارت کو حرارت غریزیہ کہا
جاتا ہے۔ غذا سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اسی کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال حرارت کی خصوصیت ہے کہ جس کے ساتھ متعلق ہے تحلیل کر دیتی ہے۔ اگر خوراک کا بدلہ پیدا
نہ ہو تو بدن تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے غذا نے قوت غذائیہ پیدا فرمایا ہے جو غذا کو حاصل کرنے
اپنے ہم شکل بناتی رہتی ہے اور جسم کے ساتھ اس کو ملحق کرتی رہتی ہے جس کے بدلہ مائع تیار ہوتا
رہتا ہے اور جب یہ بدلہ مائع تیار نہ ہو تو بدن کمزور ہو کر موت کا شکار ہو جاتا ہے۔

قولہ کمال الشخص: اس کمال سے کمال ثانی مراد ہے اس وجہ سے کہ اس سے نوع اپنی صفت
میں یعنی نوع میں کمال کو پہنچتا ہے۔

وہی التی تزيد في الجسم الذي هي فيما نريد في إقطاراً طولاً وعرضاً و
عمقاً، قيل أحترنا به عن الزيادة الصناعية فإنها لا تكون في الإقطار الثلاثة
لان الزيادة الصناعية في بعض الإقطار توجب نقصان في بعض الآخر و
فيه نظر لان زيادة الجسم المختن في الإقطار بانضمام الغذاء اليه لا
بنفسه و اذا كان كذلك فنقول في الزيادات الصناعية ايضاً اذا اضاف
الصانع الى الشمعة مقدراً اخر من الشمع حصلت الزيادة الصناعية
في الإقطار

ترجمہ

اور قوت نامیہ وہ قوت ہے کہ یہ جسم میں موجود ہوتی ہے اس میں اضافہ پیدا کرتی ہے۔ اور یہ زیادتی ہر طرح کی ہوتی ہے عظمیٰ میں، طول میں، عرض میں، اور بعض نے کہا کہ لفظ اقطار کی قید سے مصنف نے زیادتی مناعیہ سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ تینوں جواب میں زیادتی نہیں پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ زیادتی مناعیہ بعض جواب میں نقصان پیدا کرتی ہے بہ نسبت دوسرے بعض جواب کے۔

اس صاحب قبل کے قول میں نظر ہے کہ جب معتذی میں اضافہ تینوں اطراف میں ہوتا ہے۔ اور غذا کے انضمام سے ہوتا ہے نہ کریم، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ زیادات مناعیہ میں بھی جب بنانے والے نے متعینہ موم جی میں دوسری موم کا اضافہ کیا تو موم جی میں اضافہ تمام اطراف و جواب میں ہوگا۔

تشریح

قولہ قبل : اس کے قائل ملا میر کہ جنگی ہیں اور عبارت ملا زادہ کی ہے۔
قولہ توجب : کیونکہ اگر اس نے طول میں اضافہ کیا ہے تو عرض و عظمیٰ میں اضافہ نہ ہوگا لہذا وہ کم ہو جائیں گے۔ و علی ہذا۔
قولہ ونبہ نظر : اس قول پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ جسم معتذی میں جو اضافہ اور ترقی اطراف و جواب میں ہوتی ہے وہ درحقیقت حاصل کی ہوئی غذا کے انضمام اور شامل بدن ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا جیسے اطراف میں اس کا پہونچنا خود ہی ضروری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم معتذی خود اضافہ نہیں کرتا بلکہ غذا کے انضمام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو زیادتی مناعیہ میں بھی یہ پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک موم جی میں مزید موم جی لے کر کوئی کارگر اضافہ کر دیتا ہے جس سے تمام جواب میں اضافہ ہوتا ہے۔ تو اس زیادتی اور قوت نامیہ میں کیا فرق رہا، فرق یہی ہوگا کہ قوت غذائیہ جسم کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور مناعیہ میں اضافہ قوت خارجیہ کی مدد سے ہوتا ہے۔
قولہ کذلک : جب کہ جسم معتذی میں زیادتی اطراف و جواب میں غذا کے انضمام کے سبب سے ہوتی ہے خود جسم میں بفعہ زیادتی نہیں ہوتی۔

قولہ فی الاقتصار : لہذا قوت نامیہ اور زیادات مناعیہ میں کیا فرق رہ گیا۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ زیادات مناعیہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ۱۔ وہ جس میں دوسرے جسم میں ملائے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ۲۔ وہ زیادتی مناعیہ ہے جس میں جسم آخر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو صاحب قبل کا مقصد یہ ہے کہ فی اقطارہ کی قید سے دوسری قسم کی زیادتی مناعیہ سے احتراز ہے۔ اور اول قسم کی زیادات مناعیہ سے احتراز لفظ فی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ زیادہ مناعیہ میں اضافہ جسم کے اوپر پر ہوا کرتا ہے اور جسم کے اجزاء میں اضافہ نہیں ہوتا۔

الی ان یبلغ کمال النشو یمیداً السمن والورم اذ لیس غایتہا بلوغ
الجسم الی کمال نشوہ وقیل ہما خاسرات بقوہ علی تناسب طبعی ای
نسبتہ تقتضیہا صیغۃ المحل وقد یقال ان السمن والورم خاسرات
بقولہ فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً اما السمن فلانہ لا یزید فی الطول
بل فی العرض والعقب والورم فلا متناع تورم القلب بالاتفاق وتورم
العظام عند الاکثرین، اقول فیہ بحث لان المفہوم من زیادۃ الجسم
فی اقطارہ الثلاثۃ ان یزید مجموعہ من حیث هو مجموع لان یزید کل
جزء من اجزائہ وقد صرح بعض المحققین بان السمن یزید فی الطول ایضاً

ترجمہ

یہاں تک کہ وہ جسم کمال نشوونما کو پہنچ جائے اس سے مبداء سمن (موٹاپا)
اور ورم خارج ہو گئے۔ کیونکہ عرض وغایت جسم کو کمال نشوونما تک پہنچانا
نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں مصنف کے اس قول سے خارج ہو جاتے ہیں، کہ
زیادتی طبعی تناسب کے مطابق ہو۔ یعنی جس نسبت کا تقاضہ اس جگہ کی طبیعت کرتی ہے۔ اور کہا جاتا
ہے کہ سمن اور ورم دونوں مصنف کے قول فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً کی قید سے خارج ہیں،
اس لئے کہ یہ طول میں اضافہ پیدا نہیں کرتے بلکہ عرض و عمق میں زیادتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بہر حال
ورم تو اس لئے کہ قلب کا ورم والا ہونا محال ہے۔ بڑی کا ورم بھی بعض حکماء کے نزدیک محال ہے،
میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ جس کی زیادتی اطراف ثلاثہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جسم کا مجموعہ
سمن حیث المجموع زیادہ ہو جائے نہ کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جزء میں اضافہ ہو جائے بعض محققین نے
اس کی صراحت بھی کیا ہے کہ سمن طول میں بھی زیادتی پیدا کرتا ہے۔

تشریح

قولہ الی ان یبلغ کمال النشو : قوت نامیہ کے اضافہ کی یہ غایت ہے۔ یعنی قوت نامیہ اقطار ثلاثہ
(طول، عرض، عمق) میں زیادتی پیدا کرتی ہے اور جب نشوونما پورا ہو جاتا ہے تو زیادتی
کا سلسلہ بند ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس قید کی وجہ سے قوت نامیہ کی تعریف سے سمن اور ورم کا مبداء خارج
ہو جائے گا کیونکہ اصل نشے اپنی حد پر پہنچ کر ختم ہو جایا کرتی ہے اور سمن کمال نشوونما کے بعد شروع ہوا
کرتا ہے اور ورم کمال نشو سے پہلے بھی ۱۰ اور بعد میں بھی ہو جاتا ہے۔
بعض خراج نے سمن اور ورم کو طبعی کی قید سے خارج مان لیا ہے، کیونکہ سمن اور ورم طبعی تقاضے
سے نہیں رونما ہوتے۔ اس لئے عرض اور عمق میں تو یہ ہو جاتے ہیں۔ مگر طول میں اضافہ نہیں کر پاتے۔
قولہ کمال نشوہ : بلکہ بعض نے تو یہ کہا ہے کہ کمال کو پہنچنے کے بعد جسم میں موٹاپا شروع ہوتا

ہے۔ اور درم حد کمال کو پہنچنے سے پہلے اور بعد دونوں میں ہو سکتا ہے۔
 قولہ قبل ہما: یعنی اضافہ طبی تناسب کے مطابق ہو۔
 قولہ تقننہا: یعنی جسم مغزی کی طبیعت جس کا تقاضا کرتا ہے۔
 قولہ اتول فیہ: بمن اور درم کو جس دلیل سے خارج کسا گیا ہے اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں۔
 قولہ من حیث: اس میں نہ طول کی نفی ہے، نہ عرض اور ثقیل میں اضافہ کی قید ہے بلکہ مطلقاً اضافہ
 بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

ولہا قوۃ مولدۃ لاجل بقاء النوع وہی التی تاخذ من الجسم الذی ہی
 فیہ جزاً وتجعلہ مادۃ ومبدأً لملئکہ او شخص من جنسہ لیشمل البغل
 واعلم ان ہما ثالث قوی احدهما ما يجعل الدم المستعد للہنیۃ میتا
 فی الانثیین وثانیۃ ما یہیئ کل جزء من المخی الحاصل من الذکر والانثی
 فی الرحم بعضو مخصوص بان يجعل بعضہ مستعد للعظمیۃ وبعضہ
 مستعد للعصبیۃ الی غیر ذلک والمولدۃ مجموعہاتین القوتین
 فوجدتہا اعتباریۃ، وثالثتہما ما بصور مواد الاعضاء بصورہا الخاصۃ
 بہا وتشی مصورۃ وذهب المحقق الطوسی الی ان صدور التصویر عن
 قوۃ عادیۃ الشعور متمم وكان المصنف ایضاً ذهب الی ذلک فلذا لم
 ینکر المصورۃ ہما

ترجمہ

اسی طرح نفس نباتی کے لئے ایک قوت مولدہ بھی ہے بقاء نوع کے لئے اور
 یہ وہ قوت ہے کہ نفس نباتی جس جسم میں موجود ہے اس سے ایک جز کو اخذ کرتی
 ہے۔ اور اسے مادہ اور مبدأ بنادیتی ہے اس کے مثل کے لئے یا اپنے نفس کے فرد کے لئے یہ تعریف
 غیر کو بھی شامل ہے۔ اور جان لو کہ حیوان میں تین قوتیں ہیں۔ ایک وہ قوت جو اس خون کو جو مادہ منویہ بننے
 کی استعداد رکھتا ہے۔ اس خون کو حقیقت میں منی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اور دوسری وہ قوت ہے، جو
 مہیا کرتی ہے منی کے ہر اس جز کو نہ مادہ سے رحم میں خاص عضو کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اس طور
 پر کہ اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کے لئے مستعد کرتی ہے۔ اور بعض کو پٹھ بننے کے لئے تیار کرتی ہے
 وغیر ذلک، اور مولدہ ان دونوں قوت کا مجموعہ ہے پس اس قوت کا واحد ہونا محض اعتباری ہے۔
 اور تیسری قوت جو اعضا کے مادوں کو خاص صورتوں میں اس سے ذریعہ مہوڑ کرتی ہے۔ اس کا نام قوت

مصورہ ہے۔ اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورت کا صدور ایسی قوت سے جو عدیم الشعور ہو محال ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مصنف بھی اس طرف گئے ہیں۔ اس لئے اس جگہ انہوں نے قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔

تشریح

قوله مبدا المثلہ: جیسے زید کے اندر سے ایک جزر مادہ منویہ کو لے کر اس سے عمر کی پیدائش ہو۔

قوله اد شخص من جنسہ: ایک اعتراض ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ گھوڑے کے بیٹ سے بچر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس جزر کے خلاف نوع کس طرح پیدا ہو گئی۔

قوله المولودۃ: یعنی ہڈی، عصبات، قلب دماغ اور دیگر اعضاء رئیسہ اور اعضاء زائدہ کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ نفس بناتی میں چار قوتیں کار فرما ہوتی ہیں، قوت غاذیہ، قوت نامیہ، قوت مولدہ، قوت مصورہ، مگر ماٹن نے ان میں سے صرف پہلی تین کو اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ چوتھی قوت مصورہ کو ترک کر دیا ہے۔ اور غائب ہو ہوا ہے۔ ایک احتمال یہ تھا کہ ماٹن کے نزدیک قوت مولدہ و مصورہ ایک ہی قوت کے دو نام ہیں۔ یا یہ کہ مولدہ مصورہ کی جزر ہے۔ کیونکہ مصنف نے مولدہ کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولدہ میں صرف قوت محصلہ اور مفصلہ دو ہی ہوتی ہیں۔

شارح نے اس کی تاویل کی ہے کہ نفس بناتیہ میں قوت نامیہ اور قوت غاذیہ کے علاوہ تین دوسری قوتیں اور بھی ہیں۔ پہلی وہ قوت ہے کہ جو غذا کے معضم کے بعد جو فضلہ رہ جاتا ہے اور جس سے مادہ منویہ بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو خصیتین میں پہنچا کر منی بناتی ہے۔

دوسری وہ قوت ہے جس کا کام مرد و عورت سے حاصل شدہ منی رحم میں خاص اعضاء کی استعداد پیدا کرتی ہے۔ انہیں دونوں قوت کے مجموعہ کو قوت مولدہ کہا جاتا ہے۔ تو مولدہ درحقیقت دو قوتوں کا نام ہے۔ ان کو ایک قوت سے تعبیر کرنا صرف اعتباری ہے۔ یعنی وحدت اعتباری ہے۔

تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء کے مادوں میں ان کی مناسبت سے اعضاء کی خاص صورت پیدا کرتی ہے۔ اس کو قوت مصورہ کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ محقق نصیر الدین طوسی کی تحقیق یہ ہے کہ عدیم الشعور قوت سے صورت کا صدور محال ہے مصنف نے انہیں کا اتباع کیا ہے اور تیسری قوت مصورہ کو ذکر نہیں کیا۔ نہ اس کو مستقلاً ہی بیان کرتے اور نہ ہی قوت مولدہ کے ضمن میں ہی اس کا ذکر کیا۔

قوله معتمہ: لیکن صرف ذکر نہ کرنے سے مصنف کے مذہب کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے شارح

نے لفظ "کان" سے بصورت شک ان کا مذہب بیان کیا ہے۔
 قول المصورۃ: تصویر بنانا بطن مادر میں صرف علیم وخبیر کا کام ہے جو بے شور کے ذریعہ کا الیتا ہے۔

والغاذیۃ تجذب الغذاء وتمکسہا وتهضمہ وتدفع ثقلہا فلها خواص اربع، قوۃ
 جاذبۃ وماسکۃ وهاضمۃ ودافعة للثقل، لا یبعد ان تتحد الغاذیۃ و
 الهاضمۃ واکثر الاطباء کجالیئوس والی سہس المسیحی وصاحب الکامل
 وغیرہ من الاطباء الہتاخرین لیس فیہما قوا ینہما وغایۃ ما قیل فی الفرق
 ان القوۃ الهاضمۃ ینتدأ فعلہا عند انتہاء فعل الجاذبۃ وابتداء فعل
 الماسکۃ فاذا اجنبت جاذبۃ عضو شیئا من الدم وامسکۃ ماسکۃ
 ذلک العضو فللدم صورۃ نوعیۃ فاذا استحال ذلک شیبہا بالعضو
 فقد بطلت تلک الصورۃ وحدثت صورۃ اخری فتکون ذلک کونا
 للصورۃ العضویۃ وفساد للصورۃ الدمویۃ وھذا الکون والفساد
 انما یحصلان بان یحدث ہناک من الطبع ما لا جملہ یاخذ استعداد
 البادۃ للصورۃ الدمویۃ فی الانتقام ویاخذ استعداد ہا للصورۃ
 العضویۃ فی الاشتداد ولا یزال الاول ینتقص والثانی یشتد الی ان
 تنتہی البادۃ الی حیث یبطل عنہا الصورۃ الاولی وھی الدمویۃ فیحدث
 الاخری وھی العضویۃ

ترجمہ

اور قوت غاذیہ غذا کو جذب کرتی اور اس کو روکتی، ہضم کرتی اور فضلہ کو
 دفع کرتی ہے۔ لہذا اس قوت غاذیہ کے چار خادام ہوئے، قوت جاذبہ،
 ماسکہ، ہاضمہ، اور دافعہ جو فضلہ دفع کرتی ہے۔ اور بےید نہیں ہے کہ قوت غاذیہ اور ہاضمہ
 دونوں ایک ہی قوت ہو۔ اور اکثر اطباء مثلاً حکیم جالیئوس، البوسہل سیحی اور صاحب الکامل وغیرہ
 اطباء متاخرین نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے۔
 اور زیادہ سے زیادہ فرق کے سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوت ہاضمہ کا تعلق اس وقت
 شروع ہوتا ہے کہ جب جاذبہ کا فعل ختم ہو جاتا ہے اور قوت ماسکہ کے فعل کی ابتدا رجب ہوتی
 ہے کہ قوت ہاذبہ عضو میں خون جیسی کوئی چیز جذب کرتی ہے اور قوت ماسکہ اس عضو کی انکسور وک
 پتی ہے۔ تو خون کے لئے ایک صورت نوعیہ ہے۔ جب یہ قوت عضو کے مشابہ ہو کر تحلیل و تبدیل ہو

جاتی ہے تو یہ صورت دموہ باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) اس میں پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ (دمویہ کا بطلان) صورت عضویہ کے لئے کون اور صورت دموہ کے لئے فساد ہوتا ہے۔ اور یہ کون و فساد اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ پیٹ میں پکنے سے جس کی بنا پر صورت دموہ کا مادہ میں کمی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور صورت عضویہ کی استعداد بخیر ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اول قوت برابر کم ہوتی اور دوسری قوت مضبوط ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ مادہ فتنی ہوتا ہے اس مقام تک کہ جس سے اولی صورت باطل ہو جاتی ہے اور وہ دموہ ہے اس کے بعد دوسری قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ عضویہ ہے

شرح

قوله دافعة: یعنی سرکاتی ہے تاکہ فضلات باہر نکل جائیں۔

قوله فعل الماسكة: وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت بائضمہ کا فعل اس وقت شروع ہوتا ہے جب غذا اپنے مناسب طبی مقام پر پہنچ کر رہ جائے اور غذا کا استقرار قوت ماسکہ کے فعل سے شروع ہونے کے بعد ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ قوت بائضمہ کا کام قوت ماسکہ کے فعل کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

قوله بطلت: یعنی جب خون عضویہ کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ اور جزیر بن گیا تو لا محالہ خون کی صورت ختم ہو جائے گی۔

قوله حدثت: یعنی عضو بدن کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله فتكون ذلك: یعنی صورت دموہ کا باطل ہونا اور صورت عضویہ کا حاصل ہونا۔
قوله انما يحصلان: صورت دموہ سے عضو بننے کی جو صورت ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں
قوله في الانتقام: گویا صورت دموہ خون پکنے کے بعد صورت عضویہ میں تبدیل ہوتی ہے اور جیسے صورت عضویہ کی استعداد بڑھتی جاتی ہے اسی قدر صورت دموہ کم ہوتی رہتی ہے۔

فهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى، فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغذائية، واورا عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبار تعدد مثل هذه الحالات واستعدت كل واحدة منها قوة على حدا لصدارت القوي اكثر من البدن كورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها في الصورة النوعية ايضا ولها جاز ان تكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجوز ان

یکون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطله للصورة الدموية ومحصله للصورة العضوية كما كانت مبطله للصورة الغذائية ومحصله للصورة الدموية والنامية تقف من الفعل اولاحين كمال النشو

ترجمہ

لہذا یہاں پر دو حالتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہیں۔ پس حالت اولیات بانتمہ کا فعل ہے اور ثانیہ قوت غذائیہ کا فعل ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ دونوں حالتوں کا حصول ایک ہی قوت کے ذریعہ ہو۔ اس لئے کہ ان جیسے حالات میں تعدد کا اعتبار کر لیا گیا ہے، کیونکہ ان حالات میں سے ہر ایک نے علاحدہ قوت کا تقاضہ کیا ہے تو البتہ قوتوں کی تعداد مذکورہ تعداد سے زائد ہو جاتی اس لئے کہ غذا کے بہت سے تغیرات مراتب مضمم کے لحاظ سے ہیں۔ ان میں سے بعض صرف کیفیت کا تغیر ہے اور بعض صورت نوعیہ کا تغیر ہے۔ اور جب جائز ہے کہ یہ تغیرات کثیرہ ایک قوت سے انجام پا جائیں۔ اور وہ قوت ہاضمہ ہے۔ تو البتہ جائز ہے کہ صورت عضویہ کا تغیر بھی بعینہ اسی قوت سے حاصل ہو جائے۔ پس یہی قوت صورت دمیہ کے لئے مبطل اور صورت عضویہ کے لئے محصل ہو جائے جس طرح کہ یہ قوت صورت غذائیہ کے لئے مبطل ہے اور صورت دمیہ کے لئے محصل ہے اور قوت نامیہ فعل سے سب سے پہلے رکتی ہے جس وقت کمال نشو حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح

قولہ حالتان : صورت دمیہ میں انتقاص کی حالت اور صورت عضویہ میں اشتداد کی حالت کے بارے میں شارح بیان کرتے ہیں۔
قولہ سابقہ : یعنی غذا کے بعد مضمم کے نتیجہ میں صورت دمیہ پیدا ہوتی ہے
قولہ اکثر : اور قوتوں کی تعداد کا صغر قوت ہو جائیگا۔
قولہ فی الکیف : اور یہ مضمم پہلا اور تیسرا درجہ ہے۔
قولہ فی الصورة النوعية : مضمم کا یہ دوسرا درجہ ہے۔ لیکن جہاں تک چوتھے درجہ میں تغیر کا تعلق ہے تو وہ قصد و ارادہ کے دائرے کے بالاتر ہے۔
قولہ للصورة الدموية : ابھی تک کا جواب نہیں آیا۔ مگر یہ میں ایک سوال پیدا ہو گیا کہ البسا کیوں جائز نہیں کہ قوت غذائیہ اور قوت نامیہ ایک ہی قوت ہوں۔ اور نام ان کے دو ہوں۔۔۔۔۔
تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایک فنا ہو جاتی ہے اور دوسری باقی رہتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ باقی چیز فانی چیز کے غیر ہوتی ہے۔ لہذا دونوں میں ہے

ایک دوسری کے غیر ہے۔

وتبقى انغاذية تفعل الى ان تعجز فيعرض الموت قيل هذا دليل على التغاير بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحمل وذلك في سن النمر اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يترادى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحمل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر،

ترجمہ

اور قوت غذائیہ باقی رہتی ہے اور اپنا کام کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ عاجز ہو جائے تو پھر موت عار من ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں قوت کے مغایر ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس کا احتمال بھی ہے کہ وہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت و ضعف کے لحاظ سے تبدیل ہوتے رہتے ہوں پس وہی قوت حاصل کرتی ہو غذا، بعض حصہ ایسا کہ جو مقدار متحمل کے مساوی ہے اور یہ کام نموی عمر میں ہوتا ہے یعنی تقریباً تین برس تک پھر اس کے بعد تھوڑا بہت ضعف طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس قوت سے وہ مقدار حاصل ہوتی ہے کہ جو متحمل کے مساوی ہو اور یہ کام سن وقوف میں ہوتا ہے قریب چالیس برس میں، پھر اس وقت میں ضعف بڑھتا جاتا ہے۔ تو یہ قوت تحلیل بشرہ کے مساوی بدل تیار کرنے پر قدرت نہیں رکھتی۔ اور یہ کام سن انحطاط خفی میں ہوتا ہے جو پورے طور پر ظاہر نہیں ہونے پاتا، یعنی تقریباً ساٹھ برس کی عمر میں، اور سن انحطاط ظاہر میں جو کہ ساٹھ برس کے بعد کا زمانہ ہے آخری عمر تک اس کو سن شیخوخت بھی کہتے ہیں۔ اور آخری عمر طبعی بعض خواہشی کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔

تشریح

قولہ وادومر علیہ: اگر صورت دمیہ کا زائل ہونا اور قوت عضویہ کا حدوث وجود میں آنا دو مستقل فعل ہیں، اور چونکہ کام دو ہیں لہذا ان دونوں کام کے لئے الگ الگ دو قوتوں کی ضرورت ہے۔ تو قوت غذائیہ کے لئے صرف چار قوتیں کافی نہ ہوں گی۔ بلکہ بہت سی قوتی کی ضرورت ہو جائے گی۔ اور چار پر انحصار باطل ہو جائیگا۔ کیونکہ ہضم کے چار مراتب ہیں جبکہ تغیر ہر مرتبہ میں ہوتا ہے۔ بعض میں صرف کیفیت بدلتی ہے اور دوسری کیفیت وجود میں آتی ہے۔ اور بعض مرتبہ

میں کیفیت اور صورت دونوں تبدیل ہوتی ہیں اور دوسری صورت وجود میں آتی ہے۔ لہذا ہضم کے مراتب میں جو چار ہیں آٹھ فعل صادر ہوئے۔ لہذا ان آٹھوں افعال کے لئے آٹھ ہی قوتوں کی ضرورت لازم آئے گی۔ جب کہ کسی فلسفی نے چار سے زائد قوتیں تسلیم نہیں کیا ہے۔

اور اگر صورت عضویہ کے حدوث کو چھوڑ کر باقی تمام افعال کو صرف قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے کہ باقی تمام افعال صرف قوت ہاضمہ ہی انجام دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہو گا کہ صورت عضویہ کا حدوث بھی کیوں نہ قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کے لئے دوسری قوت کی ضرورت پیش کیوں آئے۔

ہضم کے مراتب اربعہ اس طرح ہیں۔ جب معدے کی قوت جاذبہ غذا کو معدے پر پہنچا دیتی ہے تو پہلا ہضم یہ ہوتا ہے کہ غذا کے جن اجزاء میں خون بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ الگ ہو کر نکل کر پس پہنچ جاتے ہیں جس کو کیلوکس کہا جاتا ہے۔ اور فضلات آنتوں میں چلے جاتے ہیں پھر نکل کر اس کیلوکس کا دوبارہ ہضم شروع ہوتا ہے۔ تو یہاں چار غلیظیں تیار ہوتی ہیں۔ خون، سودا، صفرا، بلغم، اور اعضاء کے جن اجزاء کی ضرورت ہوتی ہے اسے کیلوکس کہا جاتا ہے۔ قوت جاذبہ کیوس کو رگوں میں منتقل کرتی ہے اور رگوں میں ان کا میسر ہضم ہوتا ہے جس سے اس کیوس میں عضو بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اعضاء جسمانی کی قوت جاذبہ اس کو جذب کر کے اعضاء میں پہنچا دیتی ہے۔ اور وہاں پر چوتھا ہضم ہوتا ہے جس کی وجہ سے خون میں اعضاء کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان ہر چار مراتب میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن میں سے ہضم اول اور ثالث یعنی جو تغیر معدہ اور رگوں میں ہوتا ہے اس میں کیفیت تبدیل ہوتی ہے۔ اور ثانی اور رابع ہضم کے مراتب میں یعنی جگہ اور اعضاء میں جو تغیر ہوتا ہے۔ اس سے صورت نوعیہ کا تغیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دو کیفیت زائل اور دو کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ چار افعال ہوئے۔ اسی طرح دو صورت زائل اور دو صورت نوعیہ پیدا ہوتی ہیں۔ تو چار فعل ہوئے۔ اسلئے ہضم کے مراتب تو چار ہی ہوئے۔ اور افعال کی تعداد آٹھ ہوئی۔

قولہ یحتمل ان یکون: یعنی ایک احتمال یہ ہے کہ بدن میں نامیہ اور غازیہ ایک ہی قوت ہو اور دونوں کا کام کرتی ہو۔ حرارت غریزہ کی وجہ سے جو حصہ تحلیل ہو جاتا ہو یہ قوت غذائیہ کے ذریعہ اس کی جگہ پوری کر دیتا ہو لہذا بدل مای تحلیل کا تیار کرنا اور غذا کا حاصل کرنا صرف ایک ہی قوت انجام دیتی ہو۔

قولہ فتمصل منه: اور اعضاء بدن کا رک جاتا ہے۔

قولہ وذلك: یعنی ضعف میں اعضاء اور مایہ سادی علی قدر مایہ تحلیل کے تیار کرنے پر قادر نہ ہونا۔

فصل فی الحيوان

و مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبعي الى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لانه ان ارادة الالى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان ارادة الالى من جهة ما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية، ويتحرك بالارادة فقط، اللهم الا ان يقال انها ذهب الى ما راعاه بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية ولا يدور مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدرا عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست اليتيم من جهة فلمها باعتبار ما يخصها من الآثار

فصل حيوان کے بیان میں

اور حیوان نفس انسانی کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ کمال اول ہے جسم طبعی کا جو جزئیات جسمانیہ کے ادراک کرنے کی جہت سے آتی ہے۔ اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں بحث ہے اگر مصنف نے طبعی کو آتی ان دو امور کی بنا پر کہا ہے (یعنی ادراک جزئیات اور تحریک بالارادہ) فقط، جیسا کہ نبات کے بیان میں گزر چکا ہے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ یہ تو افعال نباتیہ کی جہت سے بھی آتی ہے۔ اور اگر مصنف نے مطلقاً یہ دونوں جہات مراد لی ہے۔ تو تعریف نفس ناطقہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے

من جہت ما یفعل الافعال (اس حیثیت سے کہ وہ افعال بناتیہ انجام دیتی ہے) اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتی ہے اور بالارادہ حرکت کرتی ہے فقط مگر یہ کہ کہا جائے کہ مصنف اس طرف کئے ہیں کہ جس کا بعض حکمائے گمان کیا ہے کہ حیوان کا بدن معدنی صورت کو شامل ہے ترکیب کی حفاظت کے لئے اور نفس نباتی کو بھی تغذیہ، تنبیہ، ما اور تولید کے لئے، اور نفس حیوانیہ پر احساس اور حرکت ارادیہ کے لئے اور اس جیسا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اگر اس سے صورت معدنیہ کے آثار صادر ہوتے ہیں اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے، لیکن وہ اس کا آلی ہونا اس جہت سے نہیں ہے لہذا اس کیلئے اپنے خاص آثار ہیں، یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔

تشریح

تولہ فصل فی الحیوان : یہ فصل حیوان کے احوال کے بارے میں ہے مگر چونکہ احوال کے معلوم ہونے سے پہلے اس شی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے پہلے حیوان کی تعریف کی ہے، تقسیم کے ضمن میں ایک تعریف گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کا حس اور حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہوا کرتا ہے۔ اور ایک تعریف مصنف یہاں بیان کرتے ہیں کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ خاص ہے

تولہ آلی ذوالہ ہونا یعنی ایسی قوت کا ہونا جو جزئیات کی مدرک ہو اور اسکو قوت محرکہ بھی کہتے ہیں تولہ من جہتہ ہذین : یعنی جزئیات کا ادراک کرنا اور حرکت بالارادہ دینا۔ تولہ فقط : اور دوسرے امور کا اعتبار نہیں کیا کہ جن کا اعتبار نفس نباتیہ اور نفس الانسانیہ میں کر چکے ہیں۔

تولہ لان الیہ : یعنی جس طرح نفس حیوانی ان دونوں جہت سے آئے ہے۔ اسی طرح افعال نباتیہ انجام دینے کی جہت سے بھی اس کو آئے کہتے ہیں۔ تولہ فینتقن : لہذا فقط کی قید کو ہٹا کر مطلقاً کی تعریف کی جائے کہ نفس ناطقہ اور نفس نباتیہ دونوں تعریف میں داخل ہو جائیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں شارح کو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فقط کی قید ذکر نہ فرمائی تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ باعتبار معنی کے فقط کی قید کا اعتبار کیا ہو گا۔ یا نہیں۔ اگر اس کا اعتبار کیا ہے تو چونکہ اس قوت سے نفس نباتیہ اور نفس الانسانیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں، لہذا تعریف ان پر صادق نہ آئے گی۔ اور تعریف جامع نہ ہو گی۔ اور دوسری صورت میں چونکہ نفس الانسانیہ سے بھی نفس حیوانیہ کے افعال صادر ہوتے ہیں اس لئے تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔

جواب یہ ہے کہ نفس حیوانی کی تعریف میں فقط کی قید کا اگرچہ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر فقط کی قید کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔ اور اس سے جو محض مفہوم ہوتا ہے تو نفس انسانیہ ناطقہ کے اعتبار سے حصر اضائی ہے۔ نفس نباتیہ کے اعتبار سے حصر نہیں ہے۔ اور فقط کی قید سے کلیات، جزئیات کے ادراک کی نفی مقصود ہے۔ تغذیہ، تمیہ، تولید کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے تعریف نفس حیوانیہ پر تو صادق آجائے گی مگر نفس ناطقہ انسانیہ پر صادق نہ آئے گی۔

قولہ المناسب: یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ماتن نے نفس حیوانیہ کی تعریف میں دو قیدوں کا اضافہ کیا ہے اول قید نباتیہ۔۔۔ دوسری فقط ہے۔ اس سے احوال نباتیہ کی قید کی وجہ سے نفس حیوانیہ کی تعریف جامع ہو جائے گی۔ اور فقط کی قید سے نفس انسانیہ خارج ہو جائے گی۔ قولہ مانعہ: بعض حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ نفس نباتیہ نفس حیوانیہ نفس ناطقہ ہر ایک کا کام الگ الگ ہے۔ یعنی تغذیہ، تمیہ اور تولید یہ نفس نباتیہ کا فعل ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک کرنا اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں، اور کلیات و جزئیات مجرودہ کا ادراک نفس ناطقہ کا کام ہے چونکہ نباتیات میں صرف نفس نباتیہ پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے صرف تغذیہ، تمیہ، اور تولید صادر ہوتے ہیں۔ اور حیوان میں چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل نفس نباتیہ سے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور انسان چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ اور نفس ناطقہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان تینوں نفوس سے تینوں طرح کے افعال صادر ہوتے ہیں۔

مگر محققین حکماء کی رائے یہ ہے کہ مرکب نام پر جب نفس حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو نفس نباتیہ باقی نہیں رہتا۔ اور نفس نباتیہ کے افعال بھی نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب نفس انسانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس حیوانیہ باقی نہیں رہتی۔ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں کے افعال تنہا نفس انسانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی نفس حیوانیہ کے فائض ہونے کے وقت نفس نباتیہ باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے قوی اور آلات نفس لاحقہ میں پیدا کر دیئے جاتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب شارح کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مصنف نے بعض حکماء کا قول اختیار کیا ہے کہ نفس حیوانیہ صرف دو قسم کے آلات پر مشتمل ہے، جزئیات مادیہ کا ادراک، حرکت ارادیہ کے آلات مگر افعال نباتیہ کے آلات نفس حیوانیہ میں نہیں ہوتے۔ بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل انجام پاتے ہیں۔ تو اگر قید فقط کا لحاظ کیا جائے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق آئے گی۔ کیونکہ نفس حیوانیہ میں صرف حسن و حرکت ارادیہ کے آلات ہوتے ہیں۔ اور نفس نباتیہ اور نفس ناطقہ دونوں سے احتراز ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ بواب محققین کے خلاف بعض

نفس الامری ہو گا حالانکہ یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ پانچ میں صحر کرنے کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے شارح نے المراد کہہ کر اس کو بیان کیا ہے۔
قولہ بعض الحیوانات : اس نے ہم زائد کی نفی نہیں کر سکتے کیونکہ صحر کی کوئی دلیل نہیں ہے،

السمع وهو قوة مودعة في العصبية المفردة وشتماني مقعر الصماخ التي فيها هواء مختنق كالطبل فاذا وصل الهواء المتكثف بكيفية الصوت لتهوجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة المقروء للقاء و للمقلوع للقاء الى تلك العصبية وقرعها اذ ساكنة القوة المودعة فيها وكذا ان كان الهواء قريباً منها وليس الهرا اذ بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحد ابغينہ يتموج ويتكثف ويوصله اليها بل انما يجاوز ذلك الهواء التكثف بالصوت يتموج ويتكثف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكثف به الهواء الهرا كذا في الصماخ فينقل السامعة حينئذ

ترجمہ

اول قوت سمع ہے۔ یہ وہ قوت ہے کہ جو اس عصب میں رکھی ہوتی ہے، جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے جس میں ہوا محبوس ہوتی ہے جیسے طبل میں جب ہوا کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہو کر اس فرسش تک پہنچتی ہے اس لئے کہ اس ہوا میں ایک قسم کا تموج ہوتا ہے جو کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قارع کے مزاجم ہونے سے مقروء کے ساتھ یا قارع کے مزاجم ہونے سے مقروء کے ساتھ زور کی کیفیت اس حصہ مفروضہ تک پہنچتی ہے اور اسکو کھٹکھٹاتی ہے تو وہ قوت جو اس سوراخ کے عصب میں ودیعت ہے اس صوت کا ادراک کر لیتی ہے ایسے ہی اگر ہوا اس کے قریب ہوتی ہے تو کما حقہ حاصل للصوت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی ہوا تموج کرتی اور تکثیف بالصوت ہوتی اس کو دباں تک پہنچا دیتی ہے۔ بلکہ یہ ہوا مجاور ہے اس ہوا کے جو کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہے۔ اور تموج کرتی ہے۔ اور وہ کیفیت صوت کے ساتھ تکثیف ہو جاتی ہے اسی طرح درجہ بدرجہ وہ ہوا بھی تکثیف بکيفية الصوت ہو کر تموج کرتی ہے جو کان کے سوراخ میں رکی رہتی ہے۔ تو اس وقت قوت سامع اس کا ادراک کر لیتی ہے۔

تشریح

قولہ وقرعها : یعنی ہوائے تکثیف بکيفية الصوت اس عصب کو کھٹکھٹاتی ہے۔ قرعها میں ہا نمیر کا مرجع عصب ہے اور فیہا اور منہا کی ضمیر بھی اسی طرف لوٹ رہی ہے۔

تولہ اور کتہہ : یہ آواز کا جواب ہے۔ یعنی جب آواز ہوا کے ساتھ ملکر کان کے اندر سوراخ میں داخل ہو کر عصبہ سے ٹکراتی ہے۔

تولہ دکن ان کان : اس سلسلے میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ ہوا آواز کی حامل ہے اس ہوا کا بغیر کان کے عصبہ سے ٹکرانا نہ جانے کے لئے مشروط نہیں ہے بلکہ اس ہوا کا قریب ہونا کافی ہے۔
تولہ لیس المراد : یہ ایک اعتراض مقدور کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہوا جو صورت کی حامل ہو وہی بعینہ کان کے عصبہ تک پہنچتی جب آواز سنی جاتی ہے۔ اسی کا جواب شارح نے دیا ہے۔

تولہ تنکیف بالصوت : اسی طرح سلسلہ وار ہوا آگے بڑھتی رہتی ہے تا آنکہ سامع تک ایک ہوا دوسری ہوا کو اور وہ اپنی بعد والی کو آواز منتقل کرتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ آواز سامع تک پہنچ جاتی ہے
تولہ فید ما کہ السامع : اور جب کان کے اندر رکھی۔۔۔ ہوا کیفیت صورت سے متکیف ہوتی ہے تو قوت سامع اس کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس صورت متکیف کیفیت البوار کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہی ہوا ہو، اور وہ بعینہ کان کے سوراخ کے اندر عصبہ تک پہنچتی اور اس کا قوت سامع ادراک کرتی ہے۔ جیسے ایک گیند پھینکنے سے بعینہ وہ گیند آگے جا کر گرتا ہے۔ یہ شکل آواز کے قوت سامع تک پہنچنے کی ہوتی نہیں۔ بلکہ ترکیب وہی ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

دالبصر وهو قوۃ فی ملتقی عصبین نابتین من مقدم الدماغ
مجوفتین تتقاربان حتی تتلاقیا وتتقاطعا تقاطعا صلیبیا ویصیر
تجویفهما واحد ثم تتباعدان الی العینین فذلک التجویف الذی
هو فی الملتقی اودع فیہ القوۃ الباصرة ویسمی مجمع النور والمذاهب
المشہورۃ للحکماء فی الابصار ثلاثہ، الاول مذہب الریاضیین وهو
ان الابصار بخروج الشعاع من العینین علی حیۃ مخروطیہ اسما
عند مرکز البصر وقاعدتہ عند سطح المبصر،

ترجمہ

اور بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں مجوف انداز میں دو ابھرے ہوئے عصبات ہیں۔ جو دونوں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں حتیٰ کہ ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے جیسے X کہ صلیب کے کٹنے کا انداز ہے، تجویف دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر دونوں عصبات دور ہو جاتے اور آنکھوں میں

پہونچ جاتے ہیں پس یہ تجویف جو متقی دماغ میں واقع ہے اس میں قوت باصرہ رکھی ہوئی ہے۔ اس کا نام مجمع النور ہے۔

اور حکار کے مشہور مذاہب ابصار کے بارے میں تین ہیں۔ اول ریاضیین کا مذہب ہے۔ وہ یہ ہے کہ بصارت دونوں آنکھ سے شعاعوں کے نکلنے سے حاصل ہوتا ہے اور خرد و ج کی ہیئت مغز و ملی ہوتی ہے۔ جس کا سر امرکز بصر پر ہے اور اس کا آخری حصہ شے مبصر کی ظاہر سطح پر واقع ہوتی ہے۔

قولہ مقدم الدماغ : دماغ کے تین درجے ہیں، مؤخر دماغ، اوسط دماغ اور مقدم دماغ۔

تشریح

قولہ صلیبیا : یعنی سر پر داہنی طرف شروع ہو مقدم دماغ، پھر پیشانی پر پہونچنے والا عصبہ کا تقاطع کے بعد بائیں آنکھ کی جانب چلا جاتا ہے۔ اور وہ عصبہ جو سر سے بائیں جانب سے چل کر مقدم دماغ پر پہونچا اور دوسرے عصبہ سے ملا اور ملنے کے بعد گنگرائے پڑھا ہے اور داہنی آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کجیم۔ اور پہونچنے کا شکل اس طرح ہے۔



ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخطوط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فيها ينطبق عليها من المبصر اطراف تلك الخطوط ادراك البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لحديد ساكه ولذلك تخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العينين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طول وعرضه حركة في غاية السرعة و تخيل بحركة هياة مخروطية،

ترجمہ

پھر حکار نے باہم اختلاف کیا ہے، پس ایک جماعت ریاضیین کی اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہے۔ اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ خطوط شعاعیہ مستقیم سے مرکب ہے ان کے اطراف وہ جو بصر سے ملے ہوئے ہوتے ہیں مرکز میں جمع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ خطوط ممتد ہوتے ہیں الگ الگ ہو کر شے مبصر تک، پس مبصر کا جو

ان اطراف خطوط سے منطبق ہو گیا تو بصران کا ادراک کر لیتی ہے اور وہ حصہ جو ان خطوط کے درمیان میں واقع ہوا بصران کا ادراک کر پاتی ہے۔ اس وجہ سے مسامات بصر پر خفی رہتے ہیں اور مسامات کہ جو نہایت باریک مبصرات کے سطوح پر ہوئے نظر نہیں آتے۔ اور ریاضیہ کی ایک جماعت اس طرف مئی ہے کہ دونوں آنکھ سے صرف خط واحد خارج ہوتا ہے جو تقسیم ہوتا ہے جب یہ خط شے مبصر پر پڑی ہوتا ہے تو اس کی سطح پر حرکت کرتا ہے اس کے جانب طول و عرض میں۔ اور حرکت نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی سرعہ حرکت کی وجہ سے وہ مخروطی ہیئت کی تشکیل ہو رہی ہے۔

الثانی مذهب الطبعیین وھوان الابصار بالانطباع وھو المختار عند اسطو واتباعہ کالشیم الرئیس وغیرہ قالوا ان مفتابلة المبصر للبصارۃ توجب استعدادا دقیقاً بہ صورۃ علی الجلیدۃ ولا یتکفی للابصار الانطباع فی الجلیدۃ والایزۃ شی واحد شئیین لانطباع صورۃ فی جلید یتی العینین بل لابد من تادی الصورۃ الی ملتقی العصبین المحوفتین ومنہ الی الحس المشترك ولم یریدوا بتادی الصورۃ من الجلیدۃ الی الملتقی ومنہ الی الحس المشترك انتقال العرض الذی ھو الصورۃ بل ارادوا ان انطباعھا فی الجلیدۃ معد لفیضان الصورۃ علی الملتقی وفیضانھا علیہ معد لفیضانھا علی الحس المشترك والثالث مذهب طائفتہ من الحكماء وھوان الابصار لیس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذی فی البصر بل بان الھواء المشفف الذی بین الرئی والمرئی یتکفیف بکیفیۃ الشعاع الذی فی البصر ویصیر بذلک آلۃ للابصار،

ترجمہ

دوسرا مذہب لمبیین کا ہے، وہ یہ کہ دیکھنا انطباع سے ہوتا ہے۔ اور یہ اسطو کا پسندیدہ قول ہے اور اس کے تبعین کا بھی، جیسے شیخ رئیس وغیرہ، انہوں نے کہا ہے کہ شے مبصر کا باصرہ کے مقابل ہونا ایسی استعداد کا موجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ کی اوپر کی کھال پر مبصر صورت فاقض ہوتی ہے۔ اور انطباع فی الجلید یہ کافی نہیں ہے، ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ یہ شے واحد و دو چیزیں نظر آئیں گی اس لئے کہ اس کی صورت دونوں آنکھ کی جھلی

پر چھتی ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت کو دو عصبہ کے ملتی ٹنگ پہونچنا بھی ضروری ہے جو کہ دونوں مجوف ہوتے ہیں اور پھر ملتی سے جس مشترک ٹنگ بھی پہونچنا ضروری ہے۔ اور انہوں نے صورت کا آنکھ کی کھال سے ملتی ٹنگ پہونچنے اور ملتی سے جس مشترک ٹنگ پہونچنے سے عرض کا انتقال مراد نہیں لیا ہے۔ جو کہ صورت ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ارتسام دا انطباع جلدیہ میں سبب بنتا ہے صورت کے فیضان کا ملتی پر، صورت کا فیضان ملتی پر ذریعہ بنتا ہے اس کے فیضان کا جس مشترک میں۔ مذاہب مشہورہ میں سے تیسرا مذہب حکما کا ایک جماعت کہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انطباع کا نام ابصار نہیں ہے۔ نہ ہی خروج شعاع کا نام ہے وہ شعاع جو بصر میں موجود ہوتی ہے، بلکہ صاف شہری ہوا جو رانی اور مرئی کے درمیان ہوتی ہے وہ آنکھ کے اندر موجود شعاع کی کیفیت کے ساتھ تکلیف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے وہ ابصار کے لئے آلہ بن جاتی ہے۔

تشریح

قولہ بل لا بد یعنی یہ صورت آنکھ کی رطوبت سے گذر کر مقدم دماغ میں جہاں دونوں عصبات مجوفہ کا انتقام ہوتا ہے، پہونچنا چاہیے۔ اور اس ملتی سے گذر کر جس مشترک میں داخل ہونا چاہیے جس مشترک مقدم دماغ میں ہوتا ہے۔ آگے شارح اسی کو بیان کرتے ہیں کہ یہ صورت مبصر جس مشترک ٹنگ کس طرح پہونچتی ہے آیا خود صورت ہی پہونچ جاتی ہے۔ یا کوئی فیضان اور استعداد مراد ہے۔

قولہ فیضانہا علیہ: یہاں پر دو چیزیں ہیں، عے صورت آنکھ کی جھلی سے ملتی میں، پھر جس مشترک میں منتقل ہونا، عے آنکھ کی جھلی میں صورت انطباع ملتی میں صورت کے پہونچنے کے لئے استعداد پیدا کر دیتا ہے۔ اور جس مشترک میں صورت فیضان کے لئے ملتی کی صورت معدن جاتی ہے، اس ثانی صورت میں بعینہ صورت کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ معدن بنتا ہے۔

والشم وهو قوة في زائدتين ثابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين
بجلمتي الثدي، والجمع هو سر على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة
وذي الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الي ان يصل الي
ما يجاوره الشامة فتدركها، وقال بعضهم سبب التجزى والنفصال
اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الي الشامة
وقد يقال انه بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في
الهواء ولا بتجزى والنفصال،

ترجمہ ۱۔ اور قوت شامہ ایسی قوت ہے جو دروازہ ابھری ہوئی چیزیں مقدم دماغ

میں پستان کی گھنڈی کی طرح پڑی ہوتی ہے۔ اور چہرہ اس بات پر مبنی کہ وہ ہوا جو قوت شامہ اور ذی الرائحہ کے درمیان پاتی جاتی ہے، وہی کیفیت رائحہ کے ساتھ شکیف ہو کر الاقرب فالاقرب کے طور پر اس ہوائیک پہونچ جاتی ہے جو قوت شامہ کے مجاور ہوتی ہے۔ پس قوت شامہ اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ان کے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا سبب ذی الرائحہ کے اجزاء کا جدا ہونا اور جزہ جزہ بن جانا کہ جن کے ساتھ ہوا کے اجزاء مخلوط ہو جاتے ہیں اور وہ اجزاء ہوائیہ شامہ تک پہونچ جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ذرا رائحہ کا ادراک ذی رائحہ کے فعل سے ہوتا ہے، جو وہ قوت شامہ میں کرتی ہے، ہوا میں تحلیل ہوئے بغیر اور مجزئی ہوئے بغیر اور بغیر انفصال رائحہ کے۔

تشریح قولہ وقال بعضہم سببہ: اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اطباء کے نزدیک ہبک کے ادراک کا سبب درحقیقت مہکدار چیزوں کے اجزاء کا جدا ہو کر ہوا میں شامل ہو جانا ہے۔ پھر اس کے ہوا مخلوط کے قوت شامہ تک پہونچنے سے ہبک کا ادراک قوت شامہ کرتی ہے۔

والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان وادماؤها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذی الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى السدائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذی الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفية

ترجمہ اور ذوق وہ قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے جرم میں رکھی ہوتی ہے زبان اس کا ادراک لعابی رطوبت کے ذریعہ کرتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے ساتھ لطیف اجزاء ذی طعم کے اس کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ پھر یہی رطوبت اجزاء لطیفہ کے ساتھ زبان کی نرم و نازک کھال میں ذائقہ تک پہونچتی ہے پس محسوس اس وقت ذی طعم ہوتی ہے۔ اور رطوبت لعابیہ اس کے لئے واسطہ ہوتی ہے۔ آسانی پیدا کرنے کے لئے اس جوہر طعام کے وصول کے لئے جو مذکورہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔ حاسہ ذائقہ تک، یا پھر اس طور پر کہ نفس رطوبت ہی مجاورت بالطعام کی وجہ سے طعم کی کیفیت سے شکیف ہوتی اور

تنہا حاسہ ذائقہ تک گھس جاتی ہے تو اس کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ فالمحسوس: غلام یہ ہے کہ حاسہ ذائقہ جو ہر طعام سے کیفیت طعام کا ادراک ان مطلوبات لعابہ کے ذریعہ آسانی سے کر لیتا ہے۔ اور یہ مطلوبات لعابہ جو ہر طعام کے ساتھ زبان پر پھیلے ہوئے عصبہ اور جلدین پیوست ہو جاتی ہیں، جس سے ذائقہ ادراک کر لیتا ہے۔

اللمس وهو قوة في العصب المخالط لاكثر البدن وذهب الجهمور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسه وبين اللين والصلابة ومنهم من مراد الحاكمة بين الثقل والخفة

ترجمہ

اور لمس وہ قوت ہے جو اس پن্থ میں ودیعت ہے جو بدن کے اکثر حصہ پر مخلوط ہوتا ہے اور جمہور حکماء اس طرف گئے ہیں کہ لمس ایک ہی قوت ہے اور محققین کی اکثر جماعت نے کہا ہے جن میں سے شیخ بھی ہیں کہ یہ قوتیں چار ہیں۔ ۱۔ وہ قوت جو حرارت، برودت، رطوبت، پیوست، خشونت (کھر در این) اور ملاسہ (درا بری) نرمی اور سختی کے درمیان فیصلہ کرتی ہے۔ اور بعض حکماء نے بھاری اور ہلکے کے درمیان فیصلہ کرنے والی قوت کا اضافہ کیا ہے۔

تشریح

قولہ وقال كثير: حاصل یہ ہے کہ چاروں قوت میں سے ایک قوت حرارت اور برودت کے درمیان حکم کرتی ہے، دوسری قوت خشکی اور ترگی کے درمیان حکم کرتی ہے، تیسری قوت ناہمواری اور برا بری کے درمیان حکم ہوتی ہے۔ اور چوتھی قوت نرمی اور سختی کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح چار کام ہیں۔ اور ان کے لئے چار ہی قوتیں بھی ہیں۔

واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقراء، الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصفة، عد جميعها من المدركة مع ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم فقط لان الباقي يعين على الادراك، اما الحس المشترك ويسمى باليونانية

بنطاسیا ای لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من
التجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في
الحواس الظاهرة، فهو لاء الحواس كالجواسيس لها ولدن اسمى حسا
مشتركا وهي غير البصر لاننا شاهد القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرة ليس امر تسامها اي الخط المستقيم
والمستدير في البصر اذ البصر لا يرسم فيه الا المقابل وهو القطرة و
النقطة فاذن امر تسامها انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترسم فيها
صورة القطرة والنقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الامر تسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط واحد، واعترض عليه
بانهم يجوز ان يكون اتصال الامر تسام في الباصرة بان يرسم المقابل
الثاني قبل ان يزول المرسم الاول لقوة امر تسام الاول وسرعته
تعقب الثاني فيكونان معنا

ترجمہ

اور بہر حال وہ قوتیں جو باطن میں ہے وہ بھی پارخ ہیں استقرار سے۔ اول حس مشترک
ہے، دوسرا خیال، تیسرا وہم، چوتھا حافظہ، پانچواں تصرف ہے۔ ان سب کو
مدد میں شمار کرنا باوجودیکہ مدد کہ ان میں سے صرف حس مشترک اور وہم ہیں صرف اس لئے کیا جاتی تھیں
ادراک میں ان دونوں کی مدد کرتی ہیں۔ بہر حال حس مشترک، اس کا نام یونانی زبان میں فطاس ہے یعنی
لوح نفس، پس وہ ایسی قوت ہے جو تین تجویفوں میں اول تجويف کے مقدم حصہ میں رکھی جاتی ہے
جو کہ دماغ میں واقع ہے جتنی صورت حواس ظاہرہ میں چھپ جاتی ہیں، ان تمام کو یہ قبول کرتی ہے
پس یہ حواس اس قوت کے گویا مانند جاکوس کے ہیں، اسی لئے ان کا نام حس مشترک رکھا گیا ہے
اور یہ قوت بصر کے علاوہ دوسری قوت ہے، کیونکہ ہم بارش کے قطرے کو گرتے ہوئے خط مستقیم
کی شکل میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور نقطہ کو دائرہ سمجھتے ہیں سرعت کی وجہ سے خط مستدیر کی شکل میں، اور
حالانکہ ان دونوں کا ارتسام نہیں ہوتا، یعنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا، بصر میں، اس لئے کہ بصر میں
نہیں مرسم ہوتی ہے مگر وہ چیزیں جو اس کے سامنے آجائیں۔ اور اس کے مقابل یا قطرہ آتا ہے یا نقطہ
ہذا اس وقت ان دونوں کا ارتسام دوسری قوت میں ہوتا ہے۔ بصر کے علاوہ ہے جس میں صورت
قطرہ اور نقطہ کی مرسم نہیں ہوتی۔ اور صرف ٹھوڑی دیر باقی رہتی ہے اس طریق پر ارتسامات بصریہ جو یکے
بعد دیگرے مرسم ہو رہے ہیں، متصل ہو جائیں۔ پس اس وجہ سے خط واحد مشاہد ہوتا ہے۔

اور اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ مذکورہ انصال کا ارتسام باصرہ میں واقع ہو یا اس صورت کہ مقابل ثانی مرتسم ہو جائے۔ قبل اس کے کہ اول مرتسم اس سے زائل ہو، اول ارتسام کے قوی ہونے کی وجہ سے اور ارتسام ثانی کے سرعت کے ساتھ مرتسم ہو جانے کی وجہ سے، پس ہر ایک دونوں میں سے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

تشریح

قولہ البقی فی الباطن: جس طرح جسم کی قوت ظاہرہ متعدد تھیں، اسی طرح جسم کی قوت باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جن کو حواس خمسہ باطنیہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حواس خمسہ باطنیہ یا مدرک ہوں گے، یا مدرک کے لئے معین ہوں گے۔ مدرک یا تو ایسی چیزوں کا ادراک کرے گا جن کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ممکن ہو گا جو قوت مدرک باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے ادراک کرتی ہے اس کو جس مشترک کہتے ہیں، یا حواس خمسہ باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے مدرک نہ ہوں گے۔ بلکہ معانی کا ادراک کرتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں اور جو حواس مدرک نہیں ہیں بلکہ ادراک کے لئے معین ہیں وہ یا تو تصرف کے ذریعہ معین ہوں گے، تو اس کو قوت تصرف کہتے ہیں، یا حفاظت کے ذریعہ معین ہوں گے یا حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک شدہ صورتوں کی حفاظت کرتے ہیں اس کو خیال کہتے ہیں یا معانی کی حفاظت کرتے ہوں گے حواس قوت کو حافظہ کہتے ہیں۔ تصحیح کے بعد یہ پانچ ہی قسم معلوم ہو سکی ہے۔ اول جس مشترک ہے حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں جس مشترک ان کا ادراک کرتا ہے۔ دوم خیال ہے ظاہری محسوس صورتوں کا خزانہ اور ان کا محافظ ہے۔ سوم تصرف ہے وہم اور جس مشترک کے مذکات کو تحلیل و ترکیب کا کام کرتی ہے۔ یعنی ان دونوں مذکات میں تصرف کرتی ہے۔ چہارم وہم ہے جو جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے۔ یہ جزئیات حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں، پنجم حافظہ ہے۔ جن جزئیات کا وہم ادراک کرتی ہے، حافظہ انہیں جزئیات کا محافظ اور خزانہ ہے۔

قولہ اما الحس المشتد: حواس خمسہ باطنیہ کی پہلی قسم جس مشترک ہے۔ اس کو مب سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ سے قریبی تعلق ہے اور صورت محسوسہ اس کی لوح میں مرتسم ہوتی ہیں۔

قولہ لوح النفس: کیونکہ محسوسات کی صورت اس میں اگر محفوظ ہو جاتی ہیں جس طرح تختی پر حروف کے نقش چھپ جاتے ہیں۔

قولہ نہد قوۃ: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کے سر میں ایک دماغ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے۔ اس دماغ کی بناوٹ جو تدارینی فولدار ہے، ٹھوس نہیں ہے بلکہ اندر سے خالی ہے پھر اس دماغ کے تین حصے ہیں، حصہ اول مقدم دماغ، ثانی وسط دماغ اور ثالث موخر دماغ

ہے۔ یہ تینوں حصے پھر دو دو حصوں میں منقسم ہیں۔ مقدم دماغ میں دو حصوں میں سے پہلے حصہ میں حس مشترک ہے۔ یہ قوت جو اس حصہ ظاہرہ کی تمام قوتوں کو قبول کرتی ہے۔ قول اعتراض علیہ: یہ اعتراض شارح قدیم نے پیش کیا ہے۔ قول معاذ: اسی طرح صورت ثالث وغیرہ اگر منقسم ہوتی جاتی رہتی ہیں۔ تو قطرہ نازلہ خط مستقیم اور نقطہ دائرہ خط مستقیم آنکھ میں بن سکتا ہے، ایسا کوئی مستبعد نہیں۔ لہذا فلاسفہ حکما کا یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے۔

اما الخيال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ عند الجمهورة، وقال المحقق في شرح الاشارات وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهو خزانة الحس المشترك، فانا اذا شاهدنا صورة شمر ذهنا عن باننا ما نأثم شاهدنا مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدنا قبل ذلك،

ترجمہ

اور ہر حال خیال تو وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجویف اول کے موخر حصہ میں رکھی ہوئی ہے جمہور کے نزدیک، اور محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا روح جو مقدم دماغ کے باطن میں پھیلی ہوئی ہے وہی خیال حس مشترک کے لئے آکر ہے۔ لیکن جو اس بطن کے مقدم میں ہے وہ حس مشترک سے خاص ہے اور جو اس کے موخر میں ہے وہ خیال سے اخص ہے۔ اور محسوسات کی تمام صورتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور غائب ہونے کے وقت ان کی مثل بننا کر پیش کرتا ہے اور وہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہم کسی کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر ایک زمانہ تک اس سے ہم غافل رہے پھر ہم نے اس کو دوسری بار مشاہدہ کیا۔ تو اس پر حکم دیتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا ہے پس یہ صورت ہمارے اندر زمانہ ذہول میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے یہ حکم لگانا کہ یہ وہی ہے جس کا ہم نے پہلے مشاہدہ کیا ہے، محال ہوتا۔

تشریح

تشریح

قوله عند الجمع ہوسا : دماغ کے اول حصہ کا نام مقدم دماغ ہے اس کے دو حصے ہیں۔ اول تجویف ۔۔۔ توخر تجویف ، تو اول تجویف میں جس مشترک ہے اور موخر تجویف میں خیال ہے ۔ اور یہ دونوں مقدم دماغ میں واقع ہیں ۔
قوله مافی موخره : قوت ایک ہی ہے مقام کے لحاظ سے خصوصیت پیدا ہو گئی ہے اور جمہور نے دونوں قوتوں کو ایک دوسرے کے غیر بتایا ہے ۔
قوله جمیع صور الحسوسات : جو حس مشترک میں اگر مرتبہ نہ ہو جاتی ہے ۔
قوله من مات الذھول : وہ زمانہ کہ ہم اس صورت کو بھول چکے ہیں اور جس مشترک سے اس کی صورت زائل ہو چکی ہے ۔
قوله قبل ذلک : لہذا دوسری مرتبہ چیز کو دیکھ کر فیصلہ کرنے کی یہ وہی صورت ہے اس کی دلیل ہے کہ صورت محفوظ فی الخیاں تھی

وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون انحفاظها في بعض الاشياء
الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتها في الزمان والنسب بين تلك
الاتصال بها وعدوها، واعتراض عليه بان الغائب المحفوظ للصورة اما
ان يكون جوهر ام فارقا او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق
لا يرتسم فيه الصورة الجزئية المتكثفة بالعوارض المادية وكذا
الثاني لانه لو امكن ان ندمر شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا
بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته و
بطلان ذلك لا يخفى على احد،

ترجمہ

ترجمہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ ملازمہ ممنوعہ غیر مسلم ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ اس کی حفاظت بعض ان چیزوں میں جو ہم سے غائب ہیں۔ اور اختلاف حالت ذہول اور شبان کے درمیان ملکہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان امشیار کے ساتھ ملکہ انفال سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے عدم سے۔

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ چیز جو غائب اور صورتوں کی محافظ ہے یا وہ مفارق ہوگی یا کوئی جسمانی قوت ہوگی۔ اول باطل ہے۔ کیونکہ مفارق کے اندر ایسی صورتیں جو جزئی ہوں اور خوارض مادہ کے ساتھ متصف ہوں، مرتسم نہیں ہو سکتیں۔ ایسے ہی صورت ثانی بھی باطل ہے کیونکہ اگر یہ ممکن ہوتا

کہ ایسی قوت کے ذریعہ جو جسمانی ہو اور ہم سے غائب ہو اتصال کی وجہ سے اس کا ادراک کرنا اگر ممکن ہو
تو یہ بھی ممکن ہوتا کہ ایک شخص دوسرے کے کان سے نئے اور دوسرے کی آنکھ سے دیکھے۔ اور اس کا باطل
ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے

تشریح

قوله الملاذہ متہ: یعنی یہ حکم لگانا کہ اگر خیال میں صورت محفوظ نہ ہوتی تو حکم لگانا متنع
ہوتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

قوله لا تترسم: اس وجہ سے کہ ان کا ادراک آلات جسمانیہ کے لئے مشروط اور مخصوص ہے اور جو اہر مغائر
میں آلات جسمانیہ نہیں پائے جاتے اس لئے صورت جزئیہ متصف بالعوارض المادیہ جو اہر مجردہ میں نہیں پائے
جاسکتے۔

قوله کذا الثانی: یعنی صورت محسوسات جزئیہ مادیہ کا ادراک نفس فلکی کے ذریعہ باطل ہے۔
قوله لا یخفی: کوئی شخص بھی اس پر قادر نہیں کہ دوسرے کے کانوں سے سن سکے یا دوسرے کی
نگاہوں سے اس کو کوئی چیز نظر آجائے۔

اقول فیہ بحث لانہ لا یلزم من کون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية
امکان ان تدرك شيئاً بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتی یلزم
امکان ان یبصر شخص ویسمع بباصرة الغیر وسامعته بل اللانہام منه هو
امکان ان تدرك شيئاً امر شمر فی جسمانية عابثة عنا بالاتصال
کالقوی الحالۃ فی الاجرام السماویۃ وهذا غیر ظاہر البطلان؛

ترجمہ

میں کہوں گا کہ اس اعتراض میں بحث ہے۔ کیونکہ کسی غائب قوت کے قوت جسمانی
ہونے سے اس بات کا امکان لازم نہیں آجاتا کہ اس قوت جسمانی کے ذریعہ
شیے کا ادراک کریں جو ہم سے غائب ہے اتصال کی وجہ سے تاکہ ممکن ہو نا یہ اس کا لازم آئے کہ ایک
شخص دیکھے اور نئے دوسرے کی آنکھ اند اس کے کان سے۔ بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ اس
بات کا امکان ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا ادراک کریں جو ایسی قوت جسمانی میں ہو کہ وہ قوت ہم سے غائب
ہو کسی اتصال کی وجہ سے۔ جیسے وہ قوی جو اجرام سماویہ میں حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ ظاہر
البطلان نہیں ہے۔

تشریح

قوله فیہ بحث: یہ مذکورہ اعتراض کا جواب (ملکہ رد) ہے۔ سابق میں یہ کہا گیا
ہے کہ محسوس صورتوں کی حفاظت کرنے والی اگر کوئی خارجی قوت ہو تو اس کی

دوسورت ہے۔ اول یہ کہ یہ محافظ کوئی جسمانی قوت ہو اور جسم سے خارج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت جسمانیہ خارجیہ سے صورتوں کا ادراک بھی ہو پس کسی شخص کا دوسرے کی قوت سے دیکھنا یا سننا لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورت مرتسم محفوظ کا ادراک قوت جسمانیہ کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ممکن ہے اور کسی قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورت مرتسم کا اتصال کی وجہ سے ادراک ہو جانا ظاہر البطلان نہیں ہے۔

مثال کے طور پر اجرام فلکیہ میں جو قوتیں حال ہیں۔ ان میں صورتیں مرتسم ہو جائیں تو اگر کوئی شخص قوی فلکیہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ان صورتوں کا ادراک کرے تو یہ متشع نہیں ہے۔ جب کہ بہت سے حکما کا یہ قول ہے کہ عقل عاشر مقولات کے لئے عقل کا خزانہ ہے جبکہ عقل عاشر نفس ناطقہ سے خارج اور الگ ایک چیز ہے۔

خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ صورت محسوس کے لئے اگر قوت خیالیہ کے بجائے خزانہ کسی ایسی قوت جسمانیہ کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم سے خارج اور جدا ہو تو دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا لازم نہیں آئے گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ اگر قوت خارجیہ میں اگر کوئی صورت مرتسم ہو تو اگر علاقہ اتصال موجود ہے تو ہم اس صورت کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے لہذا اس دلیل سے قوت خیالیہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اب کتاب سے تطبیق کر لیں۔

وقد يقال الذى يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهمذا يوجد احد هادون الاخر كما فى الباء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر عنه الا فعل واحد فيستحيل ان تكون القوة الواحدة قابلة وحافظة معا فالقابلة وهى الحس المشترك غير الحافظة وهى الخيال وفيه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به من ضرورة فقد اجتماعى قوة واحدة سميت موهبا بالخيال على ان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ فى شى واحد لا يقدح فى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ،

ترجمہ

(قوت جسمانیہ غائبہ کی مثال میں) بعض نے کہا ہے کہ وہ چیز جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے وہ شے کا قبول کرنا غیر محفوظ چیز کو اس لئے دونوں میں سے ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی۔ جیسے پانی میں کیونکہ وہ قبول کرتا ہے مگر محفوظ نہیں رکھتا۔

سکتا۔ اور ہر ایک قوت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔ لہذا محال ہے کہ ایک ہی قوت قابلہ بھی ہو اور حافظہ بھی ایک ہی ساتھ۔ پس قابلہ وہ جس مشترک غیر حافظہ ہے۔ اور وہ خیال ہے۔

اور اس میں امتزاج نہیں ہے۔ اس لئے کہ شی کی حفاظت قبول کرنے کے بعد ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ مشروط بھی ہے۔ پس دونوں چیزیں ایک قوت میں جمع ہیں جس کا نام تم بے خیال رکھا ہے علاوہ اسکے کہ بے شک قبول کرنا اور ادراک کرنا انفعال کے قبیل سے ہے، نہ کہ از قبیل فعل، لہذا کسی ایک چیز میں قبول اور حفظ کا جمع ہونا مخالف نہیں ہے ان کے قول الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کے۔

تشریح

قوله وقد یقال : یہ شرح قدیم کی عبارت ہے جس کو شارح اس جگہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قوله دون الفعل : جس میں فعل کی تاثیر پائی جاتی ہے

اما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ كلمة لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني هي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه،

ترجمہ

بہر حال وہم نہیں وہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں مرتب ہے مگر اس کے لئے زیادہ خصوصیت وسط دماغ آخری جوٹ ہے، جو معانی کا ادراک کرتی ہے جو کہ حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں کئے جاسکتے ان جزئی معانی کا جو کہ محسوسات میں موجود ہوتے۔ جیسے وہ قوت جو مجرئی میں حاکم ہوتی ہے کہ بھیڑ یا بھاگنے کی چیز ہے۔ اور بچہ ہیرانی کے لئے جانے کی چیز ہے۔

تشریح

قوله الاخص بها : قوت و احسنہ گو پورے دماغ میں پھیل ہوئی ہے مگر مخصوص مکان اس کا اوسط دماغ کی آخری تجویف کا حصہ ہے۔

واما المحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزنة القوة الوهمية، واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او المحافظة من

الصور والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ، وھذا القوة اذا استعملھا العقل فی مدارکاتہ یضم بعضھا الی بعض او فصلہ عنہ سمیت مفکرة واذا استعملھا الوھم فی المحسوسات مطلقا سمیت متخیلة،

ترجمہ

اور بہر حال قوت حافظہ تودہ ایسی قوت ہے جو آخری دماغ کے اول تجویف میں مرتب ہے جن چیز کا ادراک قوت وہمہ کرتی ہے معانی جزئیہ میں ہے، یہ قوت اس کی حفاظت کرتی ہے معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود فی المحسوسات کو اور وہ قوت حافظہ قوت وہمہ کا خزانہ ہے۔ اور بہر حال قوت متصرفہ تودہ ایسی قوت ہے کہ جو بطن میں ترتیب دی ہوئی ہے یا دماغ کے تجویف اوسط میں اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جز اول میں ہوتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو خیال میں، یا حافظہ میں موجود ہیں۔ صور معانی میں سے ان میں بعض کو بعض سے مرکب کرے اور اس سے جدا کرے۔ اور اس قوت کو جب عقل اپنی مدارکات میں استعمال کرتی ہے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر یا اس کو دوسری سے جدا کر کے، تو اس کا نام مفکرہ رکھا جاتا ہے۔ اہم عجیب اسکو وہم مطلقا محسوسات میں استعمال کرتا ہے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح

قولہ الاخر من الدماغ؛ دماغ کے تین حصوں میں سے آخری حصہ کے دو حصے ہیں۔ اول حصہ تجویف اول، پچھلا حصہ کو تجویف ثانی یا تجویف آخر کہتے ہیں تو تجویف حافظہ کا مستقر ہے۔

قولہ تحفظ ما تدراکہ؛ حاصل یہ ہے کہ قوت حافظہ کا فعل قوت وہمہ کے ادراک کردہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں، حافظہ اس کی حفاظت کرتی ہے۔ قولہ دھم خزانۃ القوة الوہیۃ؛ قوت وہمہ ان کو حاصل کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے حافظہ اس کو جمع کرتی رہتی ہے اور بوقت ضرورت وہم کو پیش کرتی ہے۔ قولہ فی البطن؛ تجویف اوسط کے بطن میں ہونے کی مصلحت یہ ہے کہ جس مشترک سے تو صورتوں کو اخذ کرتی ہے اور وہم سے معانی جزئیہ کو حاصل کرتی جائے۔

قولہ وسلطانہا؛ دماغ کے بطن اوسط میں قوت متصرفہ کا غلبہ اور تسلط ہے۔ قولہ من شاقھا؛ اور قوت متصرفہ کے وجود کی دلیل یہاں پر بیان کی جاتی ہے۔ قولہ ادا الحافظۃ؛ قوت خیالیہ میں تو صورتیں ہوتی ہیں اور قوت حافظہ میں معانی ہوتے ہیں۔ قولہ تفصیلہ؛ دوسرا کام اس قوت متصرفہ کا یہ ہے کہ یہ صورت خیالیہ اور معانی جو قوت حافظہ میں ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ لہذا جب بعض صورت کو

بعض دوسری صورتوں کے ساتھ، یا بعض معانی کو بعض معانی کے ساتھ، یا معانی کو صورتوں کے ساتھ ملائی اور جدا کرتی ہے۔ تو یہ کوئی نہ کوئی قوت ضرور ہوگی۔ اسی قوت کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو ایک ہی بیان سے اس قوت کا وجود بھی ثابت ہو گیا اور اسی سے اس قوت کا نفل بھی معلوم ہو گیا۔
قولہ متخیلہ؛ کیونکہ وہ امور خیالیہ میں تصرف کرتی ہے۔

فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها، اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارسس في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدارس كاتها بل لها تسلط على مدارس كات العاقله فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها

ترجمہ و

پس اگر کہا جائے کہ ان کو وہم صورت محسوسات میں کیونکہ استعمال کرے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ ان کا مدرک نہیں ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ قوی باطنی ان

آئینوں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں۔ پس دونوں میں سے ہر ایک آئینہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو دوسرے میں مرتسم ہوتی ہے اور قوت وہم ان قوتوں میں سب کی سر دار ہے لہذا ان قوی کی مدرکات میں اس کو تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ بلکہ قوت وہم کو قوت عاقلہ کی مدرکات پر تسلط اور غلبہ حاصل ہے پس یہ اس سے نزاع کرتی ہے اور اس کے احکام کے برخلاف حکم عائد کرتی ہے۔

تشریح

قولہ فان قيل؛ حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کا استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ وہ شے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہو۔ حالانکہ وہم ان کی ادراک کی صلاحیت

ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اس وقت کا استعمال صور محسوسہ میں کیسے ہو سکتا ہے۔

قولہ اجیب؛ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خارج میں کسی جگہ جب آئینے ایک دوسرے کے آئنے سامنے دیوار پر لٹکے ہوئے ہوں تو کسی ایک آئینے کی طرف جب ہم رخ کر کے کھڑے ہوں گے تو سامنے کے آئینے میں آپ کو بے شمار آئینے اور آپ کی صورتیں یکے بعد دیگرے آئینے میں نظر آئیں گی۔ ایسے ہی ان قوی باطنہ کا حال ہے کہ یہ آئنے سامنے خارج میں لٹکے ہوئے آئینوں کی طرح ایک دوسرے کا عکس قبول کرتے اور عکس ہوتے رہتے ہیں

قولہ بخلاف احکامها؛ مثلاً ایک شخص میت سے خائف ہو۔ تو قوت عاقلہ یہ حکم کرتی ہے کہ

یہ تو مردہ ہے اور مردہ مجاد ہوتا ہے لہذا یہ تو مجاد ہے۔ جیسے پتھر۔ لہذا یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے قوت کیا جائے، اس لئے اس سے خوفزدہ نہ ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف قوت دہمہ قوت عاقلہ سے نزع کرتی ہے اور اس پر حکم کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص اسی میت سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔

اما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهمي القوة التي اذا راها شمت في الخيال صورة مطلوبة او موهوبة عنهما حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الاعضاء و الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا للحصول الذی تشتهي قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة، وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشئ المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طلبا للغبية تسمى قوة غضبية لا يتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي التي تعد العضلات لقبضها وبسطها وتشفيها وادخالها للتحريك

ترجمہ

بہر حال قوت محرکہ کو دوہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ میں، اور باعثہ کا دو سرنام قوتیہ بھی ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ خیال میں مطلوبہ صورت مرتسم ہوتی ہے یا بہر وہ عنہا ہے۔ یہ قوت آمادہ کرتی ہے۔ یعنی یہ قوت باعثہ قوت فاعلہ کو تحریک پر یعنی اعضاء کی تحریک پر، اور وہ یعنی باعثہ اگر ایسی تحریک پر آمادہ کرتی ہے جس سے اشیاء متخیلہ باطل ہو جائیں، برابر ہے کہ نفس الامر میں وہ نقصان دیتے والی ہو یا نفع، لذت کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس قوت کا نام شہوانیہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر آمادہ کرنا شوق کے تابع ہے مناسب چیز کو حاصل کرنے کے لئے، جس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے اور اگر قوت باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر آمادہ کرے جس سے شی متخیل کو دفع کیا جائے۔ برابر ہے کہ وہ نفس الامر میں نقصان دینے والی ہو یا فائدہ، غلبہ حاصل کرنے کے لئے تو اس کا نام غضبیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حمل شی منافر کے دفع کرنے کے شوق پر مبنی ہے جس کا نام غضب ہے اور بہر حال فاعلہ قوتیہ وہ قوت ہے جو عضلات کو قبض، بسط، تشنج اور رخا کی وجہ سے تحریک کا ذریعہ بنتی ہے۔

تشریح

قوله اذا اسرتم: جب خیال میں کوئی ایسی چیز اور صورت چھپ جاتی ہے جو خیال کی مطلوب اور پسندیدہ ہے یا ایسی صورت مرسم ہوتی ہے کہ خیال سے بھاگتا ہے تو قوت شوق اس چیز سے دور کرنے کے لئے اعضاء بدن کو حرکت کرنے اور نکلنے پر آمادہ کرتی ہے۔
قوله الحصول اللذة: آمادہ کرنے والی قوت باعث ہے اور آمادہ کرنے کا سبب مناسب طبیعت کا حصول ہے۔

قوله طلباً للغبلة: اس تحریک پر آمادہ کرنے کی بنیاد شوق پر ہوتی ہے تاکہ قابل نفرت چیز کو دفع کیا جائے جس کا نام غلبہ ہے۔
قوله اما الفاعلة: تحریک کا اصلی سبب یہی قوت فاعلہ ہے۔

فصل
في الانسان

وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول الجسم طبعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئية المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلمها باعتبارها ما يخصها من الاثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصدقات اي الامور التصويرية والتصدقات وتسمى تلك القوة العقل النظرية والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك بدون الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالحدس وبالتجربة على مقتضى اسرار واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملية والقوة العملية،

فصل

الانسان کے بیان میں

اور وہ نفس ناطقہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی کا اول کمال ہے، آتی ہے اس وجہ سے کہ وہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور جزئیات مجرودہ کا بھی۔ اور فکری افعال انجام دیتا ہے۔

اور حدسیہ کو بھی، پس اس نفس ناطقہ کے لئے اس اعتبار سے کہ اس کے خاص آثار ہیں، ایک قوت عاقلہ ہے جس کی وجہ سے نفس ناطقہ تصورات و تصدیقات، یہی امور تصور یہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتی ہے اور اس قوت کا نام عقلی نظری اور قوی نظری نام رکھا جاتا ہے، اور قوت عالمہ بغیر انسان کے افعال جزئیہ کی طرف فکر کے ذریعہ یا حدس یا تجربہ کی وجہ سے رائے اور اعتقادات کے تفتیشی کے مطابق ایسی آثار و جوان افعال کے ساتھ خاص ہیں، اس قوت کا نام قوت علم اور قوی عملیہ رکھا جاتا ہے

تشریح

قولہ فص، فی الانسان؛ سابقہ فصلوں میں جمادات، نباتات، حیوانات، موالید ثلثہ کا بیان تھا۔ اور چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اس اہمیت کی بنا پر انسان کو مستقل علاحدہ فصل میں بیان کرتے ہیں۔

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ موالید سے مرکب شدہ مرکب تمام کا مزاج جتنا حد اعتدال کے قریب ہوگا، مبداء فیاض سے اسی قدر اشرف و اعلیٰ صورت نوعیہ کا فیضان ہوگا۔ اور اسی قدر زائد آثار اور احوال صادر ہوں گے۔ موالید ثلثہ میں سب سے زیادہ معتدل مزاج انسان کا ہوتا ہے۔ اسی سے انسان کی صورت نوعیہ سے صورت حیوانیہ اور صورت نباتیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں۔ نیز افعال فکریہ، کلیات اور جزئیات کا ادراک کا حد درجہ اس کی صورت نوعیہ سے ہوتا ہے۔ البتہ صورت نوعیہ انسانہ کو نفس ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ مختص؛ دوسرے مرکبات تاہم نبات و حیوان میں یہ قوت یعنی نفس ناطقہ نہیں پائی جاتی۔ قولہ الافعال الفکریۃ؛ اس سے وہ افعال مراد ہیں جو فکر کی جانب منسوب ہیں۔ اور فکر نام ہے امور معلوم کو ترتیب دینے کا تاکہ یہ ترتیب پھول تک پہنچادے یعنی امور نامعلومہ حاصل ہوں، اور افعال حدسیہ وہ افعال ہیں جو حدس کی طرف منسوب ہیں۔ اور حدس ایک ملک ہے جو تجربہ حاصل ہو جانے کے بعد انسان، مبادیات سے بہت تیزی کے ساتھ مطالب مقصودہ تک منتقل ہو جاتا ہے۔

قولہ تدارک بها؛ یعنی نفس ناطقہ اس قوت عاقلہ کے ذریعہ امور تصور یہ اور تصدیقیہ خواہ نظری ہوں یا بدہمی ان سب کا ادراک کرتی ہے۔

قولہ بدون الانسان؛ حرکت دینے سے مراد یہ ہے کہ قوت تحرکیہ اور آلات عملیہ افعال جزئیہ کے لئے استعمال کرتی ہے۔

قولہ الافعال الجوئیۃ؛ یعنی وہ افعال کسی ایک جزئی کے ساتھ خاص ہوں۔ قولہ تخصیصا؛ اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قوت عالمہ کا فعل بیان کیا گیا ہے کہ قوت

عالم بدن انسانی کو حرکت دیتی ہے ان افعال کو انجام دینے کے لئے جو افعال جزئی خاص ہیں۔ خود و فکر اور تجربہ کے نتیجہ میں یہ افعال جزئیہ رائے اور اعتقاد مخصوص کے تقاضے کے مطابق حرکت دیتی ہے اور اس قوت عالم کا ایک نام عقل العلیٰ ہے اور اس کا دوسرا نام القوۃ العلیہ ہے۔

والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المراتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات ای التي يكون تعقلها بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضوری بنفسها بل هي مستعدة لها وهي ای هذه المراتبة العقل الهيولانی، واكثر اطلاقه على النفس في هذه المراتبة وكذا الحال في سائر المراتب، والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البدیہیة بسبب احساس الجزئیات والتمسك لها بدینها من المشاركات والبیانات فان النفس اذا احست بجزئیات كثيرة وارتست صورها في الاتما الجسمانية ولاحظت نسبت بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدء صور کلیة واحكام فیما بدینها بالضم ومرتبة

ترجمہ

در قوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے ۔۔ چار مراتب ہیں۔ مرتبہ اولیٰ یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہو وہ معقولات جن کا تعقل انطباع کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفس علم حضوری سے فی نفسہ خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی استعداد رکھتا ہے اور مرتبہ عقل ہیولانی کا ہوتا ہے اور زیادہ تر اس کا اطلاق اس مرتبہ میں نفس پر ہوتا ہے۔ یہی حال تمام ہی مراتب میں ہے۔

اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوں، جزئیات کے احساس کے اعتبار سے اور آگاہ ہونے کے اعتبار سے کہ ان کے درمیان مشارکت ہے یا مباہنت ہے۔ اس لئے کہ نفس جب کثیر جزئیات محسوس کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں ان کے آلات جسمانیہ میں مرتم ہو جاتی ہیں اور وہم کی مدد سے ان میں سے بعض کی نسبت کا بعض دوسرے کے ساتھ لحاظ کرتی ہے تو مستعد ہو جاتی ہے۔ کہ اس میں مبدیہ فیاض کی طرف سے صور کلیہ اور احکام کا جو ان کے مابین پائے جاتے ہیں، فیضان ہو۔

تشریح

قولہ بالانطباع: چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں نقش ہو جانا اور ان کا ذہن میں موجود ہونا انطباع ہے۔

قوله العقل الهيولاني : یعنی اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے
 قوله واكثر اطلاقة : یعنی عقل ہیولانی کا نام زیادہ تر نفس ہے ۔
 قوله وكذا الحال : بقیہ تینوں مراتب کا بھی یہی حال ہے کہ اکثر اطلاق نفس ہی پر کیا جاتا ہے ۔
 قوله والتنبه : یعنی اس مرتبہ میں نفس جزئیات کو بذریعہ حس معلوم کر لیتا ہے اور اس بات پر اسی
 احساس کے ذریعہ کلیات مشترکہ اور کلیات متمایز سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے ۔
 قوله لاحظت : نفس میں جزئیات کے ایک دوسرے سے تعلق کو معلوم کرنے پر بوجھ کرنے
 کا کام قوت و ادبہ یعنی وہم کی مدد سے انجام پاتا ہے
 قوله لان تفهين : فلا سلف مبدر فیا من سے اپنے زعم باطل کی بنا پر عقل فعال مراد لیتے ہیں اور
 ان کی نظر حقائق کائنات تک نہیں پہنچتی ۔ جب کہ واقعہ یہ ہے کہ فیضان باری تعالیٰ کی طرف سے
 ہوا کرتا ہے ۔

وتستعد استعدادا قريبا لان تنتقل من البدیهیات الى النظریات بالفكر
 او الحدس وهي العقل بالملئكة ، قيل لها حصل لها من ملكة
 الانتقال الى النظریات وفيه نظر ، اذ ليس في هذه البتة الاستعداد
 الانتقال فالله اذ بالملكة ههنا اماما يقابل الحال اي الكيفية الراضية
 لان استعداد الانتقال الى النظریات ما استخفي في هذه المرتبة او ما
 يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على
 قربة كما سمي العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قربة من
 الفعل جدا ،

ترجمہ

اور مستعد ہوتا ہے استعداد قریب کے لحاظ سے ، تاکہ وہ بدیهیات سے
 نظریات کی طرف منتقل ہو ، فکر یا حدس کے ذریعہ ، اور عقل بالملئکہ ہے
 اور کیا گیا ہے کہ جب کہ اس کو نظریات کی طرف انتقال کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے ۔ اور اس میں نظر ہے ۔
 اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کرنے کی استعداد ۔ پس یہاں پر ملکہ سے مراد یا تو وہ ہے جو عقل
 کے مقابل ہے ، یعنی کیفیت راضیہ ۔ اس وجہ سے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں
 راسخ ہو جائے گی یا مراد وہ ہے جو عدم کے مقابل ہے ۔ گویا نفس کے لئے اس مرتبہ میں ان کی طرف
 انتقال کا وجود حاصل ہوا ۔ اس بنا پر کہ وہ اس کے قریب ہے جس طرح عقل بالفعل کا نام عقل

تشریح

بالفعل رکھا گیا ہے۔ باوجودیکہ وہ بالقوہ ہے۔ اس لئے کہ اس قوت فعل کے بہت ہی قریب ہے۔
 قولہ ہی الملکۃ بالفعل: حاصل بحث یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا قوت عاقلہ کے
 اعتبار سے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ بالفعل حاصل ہوں۔
 اور بدیہیات سے نظریات کی جانب استعداد قریب ہو۔ اس کو عقل بالملکۃ کہتے ہیں۔ صورت حال یہ
 ہے کہ نفس ناطقہ جب عقل ہیولانی سے منتقل ہوتا ہے۔ اور کثیر تعداد میں جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے
 تو جزئیات کی یہ بے شمار صورتیں آلات جسمانیہ یعنی حواس خمسہ باطنہ میں مرثم ہو جاتی ہیں۔ نفس ان
 جزئیات میں بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف جو پائی جاتی ہے اس نسبت کا لحاظ بھی کر لیتا ہے
 تو نفس کو اس بات کی آگاہی اور تنبیہ حاصل ہو جاتی ہے کہ ان میں ماہ الاشتراک کون ہے اور ماہ
 الاختیار کون ہے۔ اور ماہ الاشتراک اور ماہ الاختیار کلیات بدیہیہ ہیں اس طرح پر نفس کو کلیات
 بدیہیہ کا بالفعل ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے نفس میں بدیہیات سے نظریات
 کی طرف انتقال کرنے کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے
 پھر کبھی یہ انتقال تدریجی طور پر ہوا کرتا ہے تو نظر و فکر میں ہوتا ہے۔ اور کبھی انتقال دفعۃً ہو جاتا
 کرتا ہے۔ یہ ملکہ درحقیقت محارست اور تجربہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے حدس یا تجربہ
 سے تعبیر کیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مرتبہ ثانیہ میں معلومات تصور یہ اور معلومات بدیہیہ سے انتقال کی استعداد پیدا
 ہو جاتی ہے۔ تصورات و تصدیقات نامعلومہ چھوٹے کی جانب۔

قولہ قیل: شارح اس جگہ شارح حرزبانی کا ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔
 قولہ اذلیس: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انتقال کا ملکہ بھی پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی کام
 کی استعداد پیدا ہو جانا اور چیز ہے۔ اور اس کا ملکہ پیدا ہونا دوسری چیز ہے
 قولہ ہنا و علی قریبہ: اور قرب شے کو عین شے کا ملکہ دیا جاتا ہے۔

قولہ فالمواد: شارح یہاں پر عقل بالملکۃ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ جب نفس کی کیفیت راسخ
 ہو جائے اس طرح پر کہ پھر وہ کیفیت ذاتی نہ ہو۔ تو اس کیفیت راسخہ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کیفیت
 زوال پذیر ہو یعنی نفس میں حاصل ہو پھر زائل ہو جائے۔ اس کیفیت کا نام حالہ ہے۔ لہذا ملکہ حال
 کے مقابل ہے اور کیفیت راسخہ پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا اطلاق ملکہ کا یہ ہے کہ ملکہ عدم کے مقابل وجود پر بولا جاتا ہے۔ لہذا اگر عقل بالملکہ میں ملکہ
 سے مراد کیفیت راسخہ ہے تو ملکہ کی نسبت استعداد انتقال الی الجہول کی طرف اس کا اطلاق حقیقی
 ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں انتقال کی استعداد راسخ ہوتی ہے۔

اور اگر ملکہ سے مراد وجود سے تو اس کی نسبت انتقال الی الجہول کی طرف ہوگی اور اس کا اطلاق مجازاً ہوگا۔ اس لئے کہ جہول کی طرف انتقال اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ انتقال کی استعداد قریب ہوتی ہے۔ لہذا گویا بالفعل حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قریب شے کو کبھی کبھی عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

والمرتبۃ الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلعهما بالفعل بل صارت مخزونة عند ما بحيث تشخصها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وهي العقل بالفعل وقال صاحب احكامات عندى انه لا اعتبار له بكثر الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فمعرفة المرتبة لولم تكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة فلا بد من الاختصار على الاقتدار على الاستحضار

ترجمہ

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ اسکو معقولات نظریہ حاصل ہوں لیکن انہیں بالفعل مطلع نہ ہوں، بلکہ وہ اس کے پاس خزانے میں جمع رہیں۔ اس طور پر کہ جب تم چاہو تو بغیر کسب جدید کے حاضر کر دے یہ قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ان نظریات کو جو ذہن میں حاصل ہیں انکو یکے بعد دیگرے بار بار ملاحظہ کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے کہ اس کیفیت راخبر کے ذریعہ ان نظریات کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ عقل بالفعل ہے۔ اور صاحب احکامات نے کہہ دے کہ میرے نزدیک ایسے شواہد ہیں کہ عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ قدرت علی الاستحضار اس میں کافی ہے۔ پس جب معقولات حاضر ہوں گے اور پھر اس سے زائل ہو جائیں گی، تو یہ ان کے حاضر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہوتا تو قوت نظریہ کے مراتب چار ہی پر منحصر نہ ہوتے، لہذا قدرت علی الاستحضار بکثافت کا ضروری ہے۔

تشریح

تو بلا حاجۃ: مثلاً کسی نے فن کتابت مکمل کی کہ کیا اور بالفعل وہ کتابت نہیں کرتا۔ جب چاہے وہ کتابت دوبارہ کرنے لگے گا۔ اس کو پھر سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ مشق ترک کر دینے پر کچھ دشواری ہو سکتی ہے مگر قوانین سے واقفیت

کی بنا پر دشواری نہ پیش آئے گی۔

قولہ صاحب الحاکمات : صاحب محاکمات ملکہ استخفا کا بخار کرتے ہیں۔

قولہ لا اعتبار : یعنی جیسا کہ اوپر لکھنا ہے کہ جزئیات مخزونہ کے بار بار ملاحظہ کرنے سے ایک کیفیت راسخہ پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان استخفا جزئیات مخزونہ پر قادر ہو جاتا ہے اس کو ملکہ استخفا کہتے ہیں۔ صاحب محاکمات نے اس کا انکار کیا ہے۔

قولہ فلا بد : صاحب محاکمات کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قدرت علی الاستخفا کے اصل میں دو مرتبے ہیں۔ علی الاستخفا کی کیفیت راسخہ یعنی ملکہ حاصل ہو جائے۔ اس کے لئے جزئیات معقولہ کو بار بار حاضر کرنا اور ان کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر کیفیت راسخہ پیدا نہ ہوگی۔ علی معقولات جزئیہ ذہن میں موجود اور مخزون ہوں مگر کیفیت راسخہ اور ملکہ حاصل نہ ہو اور خزائن میں جمع ہونے کی وجہ سے قدرت علی الاستخفا حاصل ہو۔ اس کے لئے بخار جزئیات مخزونہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس تیسرے مرتبے میں عقل بالفعل کے لئے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا اعتبار نہ ہونا چاہئے۔ تاکہ دونوں صورتیں عقل بالفعل کے درجہ میں داخل ہو جائیں۔ اور انحصار مراتب علی الاربعة درست ہو جائے۔ اور کیفیت راسخہ کی قید کا لحاظ کر لیا جائے گا تو عقل بالفعل میں مذکورہ بالا دو درجوں میں سے مرتبہ اول داخل ہو گا۔ دوسرا درجہ اس سے خارج ہو جائے گا اور مراتب چار گراں ہو جائیں گے۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق
اعتبرها كغيرهم بالقياس الى كل معقول بانفرادة ولا شبهة في وقوعها
في هذه النشأة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر
انها حينئذ انما تكون في دار القياس ومنهم من جوناها في هذه النشأة
لنفوس كاملة لا يشغلها شأن عن شأن فانهم مع كونهم في جلايب من
ابدانهم قد انخرطوا في سلك الموجودات التي تشاهد معقولاتها دائما،
تَحَبُّها :

اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نفس معقولات نظریہ کا مشاہدہ و ادراک کرے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر حکما
نے اس کا اعتبار بمقام ہر معقول کے کیا ہے انفرادی طور پر۔ اور اس قوت کے پائے جانے پر اس عمر میں
کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور کبھی اس کا اعتبار تمام معقولات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ تمام
معقولات کے حاصل ہونے تک وہ دار آخرت میں پہنچ جائے گا۔

اور حکما یہاں سے بعض نے اس کو دنیا میں جاتا رہنا ہے نفوس کاملہ کے لئے جن کو ایک حالت دوسری

حالت مشغول نہ کرے کیونکہ کالمین بدن کے اس پردے میں ہوتے ہوئے بھی داخل ہو گئے مجر دات کے راستے میں جو کہ معقولات کا دائمانشاہدہ کرتی ہیں

تشریح

قولانی داسا القواسم: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مرتبہ رابعہ میں حکماء کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو اعتبار ہیں۔ اول یہ کہ ہر ہر معقول نظری کا مطالعہ اور مشاہدہ علی سبیل الانفرادہ ہو۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ مطالعہ اجتماعی طور پر پایا جائے۔ عام حکماء کی رائے پہلے اعتبار کی ہے مگر بعض حکماء ثانی کے قائل ہیں۔ اس دنیا میں اول کے پائے جانے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ یعنی دنیا میں نفس ناطقہ کو یہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ثانی اعتبار کے حصول فی الآخرة میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ آخرت میں نفس ناطقہ بدن کی تدبیر اور اس کی دیکھ ریکھ سے فارغ ہوگی۔ اس وقت تمام معقولات نفس ناطقہ کو مستحضر رہیں گے۔ اور کوئی مشغولہ معقولات کے مشاہدہ سے رکاوٹ نہ بنے گا۔ البتہ دنیا میں دوسرے مذکورہ اعتبار کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نفس اس عالم میں تدبیر بدن میں مشغول رہتا ہے۔ اس لئے بعض جزئیات سے اس کو ذہول ہو سکتا ہے۔ اس لئے تمام جزئیات کا استحضار دنیا میں تو محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو جائے گا۔

اور بعض حکماء اسی دنیا میں مرتبہ رابعہ کے حصول کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں بعض نفوس کاملہ ایسی موجود ہیں کہ اس بدن کے لباس میں ٹپکس رہتے ہوئے مجر دات کی جماعت میں داخل ہو جاتیں۔ اور ان حضرات کو ایک حالت دوسری حالت سے غافل نہیں کرتی۔ یہ لوگ اپنے تمام معقولات کا ایک وقت مشاہدہ کرتے ہیں۔ لہذا ان حضرات کالمین کو قدرت کی طرف سے یہ مرتبہ اس دنیا میں حاصل ہو جاتا ہے۔

واعلم ان العقل بالفعل متأخر في الحدوث عما سماه المصنف عقلا مطلقا لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكا متقدما عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وتسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة،

ترجمہ

اور جان لو کہ عقل بالفعل مؤخر سے حدوث میں، اس سے جس کو مصنف نے عقل مطلق نام رکھا ہے۔ کیونکہ شی۔۔ ملک جب تک کثیر مراتب کے ساتھ حاصل نہ ہو جائے تو ملک نہیں ہوتا اور وہ اس پر مقدم ہے بقا میں اس لئے کہ مشاہدہ بعدی سے رائل ہو جاتا ہے۔ اور ملک استحضار برابر باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اس کے مشاہدہ تک پہنچ جاتا ہے۔ پس حکما میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے تاخیر فی الحدوث کی طرف نظر کی تو اس کو مرتبہ تابع کر دیا اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ تقدم فی البقاء کا اعتبار کیا تو اس کو تیسرا مرتبہ قرار دیا ہے۔

اور اس کی معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے۔ اور اس شخص پر مبنی نہیں بنے فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کر لیتا ہے کہ مصنف نے جو ذکر فرمایا ہے وہ قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے مگر نفس پر اس مرتبہ تابعہ میں یا بنفسیہ مرتبہ، قولہ داعلمہ: چونکہ عقل مطلق اور عقل بالفعل کی ترتیب میں اختلاف پایا گیا ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

شرح

قولہ لا یصور ملک: جزئیات معقولہ کو جب بار بار ذہن میں حاضر کیا جاتا ہے تو مدبرک میں کیفیت راسخہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی کیفیت راسخہ کو ملک کہا جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عقل مطلق حدوث میں مؤخر ہے۔ اور عقل بالفعل حدوث میں مقدم ہے۔

قولہ مستقر: کیونکہ معلومات کے بعد کو بار بار حاضر کیا جاتا ہے۔

قولہ فیوصل: گویا ملک استحضار جزئیات معقولہ کو حاضر و مشاہدہ کرنے کے لئے معین و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے عقل مطلق کے بارہ میں حکما کے دونوں قول منقول میں مؤخر ہونے کا اور مقدم ہونے کا۔ پس بعض نے جنہوں نے حدوث و وجود میں مؤخر ہونے کی طرف نظر کیا انہوں نے عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا۔ اور جنہوں نے تقدم فی البقاء کی طرف نظر کیا انہوں نے اس کو تیسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔ مصنف کا مذہب اسرا الذکر ہی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عقل بالفعل اور عقل حق کی ترتیب کے بارے میں حکما میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک عقل بالفعل مقدم ہے اور عقل مطلق مؤخر ہے۔ اسی کو مصنف نے بھی اختیار کیا ہے۔ اور بعض کا یہ قول ہے کہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ یہ اختلاف بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ اس مقام پر دو باتیں خاص ہیں۔ حدوث اور بقا، باعتبار حدوث کے عقل مطلق مقدم ہے اور عقل بالفعل مؤخر ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل میں استحضار کا ملک موجود ہوتا ہے۔ اور ملک کیفیت راسخہ کا نام ہے۔ اس لئے نفس ناطقہ جب تک

مقولات جزئیہ کو بار بار مشاہدہ میں نہیں لائے گا۔ استحضار کا ملکہ حاصل نہ ہوگا تو مشاہدہ جو عقل مطلق ہے عقل بالفعل کے لئے بدرجہ علت کے ہوا۔ اس لئے مقدم ہے۔ اور بقا کے اعتبار سے عقل بالفعل مقدم ہے۔ اور عقل مطلق موخر ہے۔ اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے اور ملکہ۔۔۔ استحضار استمرار کے طور پر سنم رہتا ہے۔ اور مشاہدہ کے لئے ملکہ استحضار واسطہ کے درجہ میں ہے۔ اور واسطہ اپنے ذو واسطہ سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے بقا میں عقل بالفعل کا درجہ مقدم ہے۔

اور بعض حکماء نے حدوث کا لحاظ کرتے ہوئے عقل مطلق کو مقدم قرار دیکر اس کو تیسرے مرتبہ میں قرار دیا ہے اور عقل بالفعل کو درجہ رابعہ میں۔ اور بعض نے بقا کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو مقدم گردانا ہے اور عقل مطلق کو موخر۔ مصنف نے اسی کا لحاظ کر کے عقل بالفعل تیسرے مرتبہ میں اور عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جو لوگ عقل مطلق تمام اعتبار سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا وقوع صرف آخرت میں ہوگا تو ان کے قول کی روشنی میں عقل بالفعل کا درجہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ یوم آخرت میں عقل مطلق کا مرتبہ استمرار کے ساتھ ہے۔ اس لئے عقل بالفعل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

قولہ ولا یخفی: اس کو عقل مستفاد نام رکھنے پر شارح کو اختلاف ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے مرتبہ رابعہ میں مقولات کو عقل مستفاد کہا ہے۔ تو اس پر شارح نے کہا کہ حکماء کے نزدیک مرتبہ رابعہ میں صرف نفس پر اد مرتبہ رابعہ ہر اطلاق ہوتا ہے۔ مقولات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لئے مصنف کا قول اصطلاح حکماء کے خلاف ہے۔

ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية بان كان حصول من كل نظري له بالحدس من غير حاجة الى فكيهسي قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ماله وضع من الجواهر فهو منقسم على ما هو في نفى الجزاء ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها انما او بالبسيط ما لاجزاء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلا ثم قوله كل مركب انما

یترکب من البسائط وان امراد به ما الاجزاء له بالفعل فاللانهم وهو
الانقسام بالقوة غیر منافی للبساطة لان الحال فی احد جزئیهما
غیر الحال فی الجزء الآخر، هذا انما یتصور اذا کان الحلول سر یا نیاد
هو فیما نحن بصددہ ممنوع

ترجمہ

پھر عقل بالملک ہے اگر یہ غایت کو پہنچی ہوئی ہو یا اس طور کہ ہم اس کو تجربہ اور حدس سے
بغیر فکر کی احتیاج کے حاصل ہو اور اس کا نام قوت حدسیہ ہے۔ اور جان لو کہ قوت
عقلہ مصنف نے اس سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ قوت عاقلہ جس طرح نفس کے مبدئ تعقل پر بولی جاتی
ہے اس طرح اس کے نفس پر بھی بولی جاتی ہے۔ مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ مادی ہوگی تو ذات نفس
بھی ہوگی، پھر وہ منقسم نہوگی یا ہوگی۔ اول صورت باطل ہے۔ کیونکہ جو اہر میں ہے جو چیز ذات وضع ہوگی وہ قابل
تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ جزر لا یجزی کی نفی کے بیان میں گذر چکا ہے۔

اور دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ قوت عاقلہ کے مقولات اگر بیض ہوں تو ان کا انقسام لازم
آئے گا۔ اور مصنف نے بیض سے مراد لیا ہے کہ جس کے لئے کوئی جز نہ ہو یا نفس نہ بالقوہ۔ تو مصنف
کا یہ فرمانا ان کے قول۔ کل مرکب انما یرکب من البسائط کے مناسب نہ ہو گا۔ اور اگر اس سے مراد وہ
بیض ہے جس کے لئے بالفعل جز نہ ہو تو لازم انقسام بالقوہ ہے جو اس کے بیض ہونے کے منافی نہیں ہے۔
اس لئے کہ قوت عاقلہ کے دو جزوں میں سے کسی ایک جز میں حلول کرنے والا غیر ہے اس حلول کر نیوالے
کے جو جزر آخر میں حلول کرنے والا ہے۔ یہ دلیل اس وقت تام ہوگی جبکہ حلول سریانی ہو اور ہم جس کے
درجے بیان ہیں اس کے لحاظ سے تسلیم نہیں ہے۔

تشریح

قولہ بالحدس: مطلوب تنگ رسائی دفتہ ہو جائے۔ تدبیری طور پر یا نظر و فکر کا محتاج نہ
تو لای فکری مبادیات سے مطالب کی جانب انتقال تدبیری ہو اس کو فکر کہتے ہیں۔
قولہ قوۃ قدسیہ: یعنی نفس ناطقہ عقل بالملک کے درجہ میں پہنچ کر اگر انتہاء درجہ قوی ہو یعنی اس کی قوت
عاقلہ اس درجہ قوی ہو کہ نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بلکہ تمام نظریات اس کو حدس
اور مارست کے ذریعہ ہو جاتا ہو اور مبادیات سے مطالب کی جانب ذہن کا انتقال دفتہ ہو جاتا ہو اس
قوت کا نام قوت قدسیہ ہے۔

قولہ اعلم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قوۃ عاقلہ کا اطلاق نفس کے مبدئ
تعقل پر ہوتا ہے۔ لہذا قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ کیونکہ مراد ہو سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ قوت
عاقلہ نفس کے مبدئ تعقل پر جس طرح بولی جاتی ہے۔ نفس ناطقہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ گویا

قوت عاقلہ ہو بلکہ کسی نفس کا مبدی تعقل مراد لیا جاتا ہے اور کبھی نفس ناطقہ۔

اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے متبادر معنی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس کلیات کا ادماک کرتا ہے۔ جیسے ذہن کہتے ہیں۔ اگر قوت عاقلہ سے ہی معنی مراد ہوں گے تو ایک اعتراض یہ وارد ہو گا کہ پہلے اور دوسرے حکم میں تکرار لازم آئے گا۔ دوسرے یہ کہ کتاب میں نفس کا مجرد ہونا بیان نہیں کیا گیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ کا مجرد عن المادہ ہونا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اول اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ جب قوت عاقلہ سے ذہن مراد ہو گا تو پہلا حکم ذہن کا مادہ سے خالی ہونا ہے اور ثانی حکم نفس کا تعقل آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہ ہونا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ انجام کار ایک ہی ہیں دونوں۔ تو تکرار لازم آئے گا اس لئے ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لئے متنبہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ جس طرح آلہ تعقل پر قوت عاقلہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے گویا قوت عاقلہ مشترک ہے۔ آلہ اور نفس ناطقہ دونوں میں بولی جاتی ہے۔

قولہ لا یلا شئ: اور بسیط میں بالفعل جزر نہیں ہوتے مگر بالقوہ اجزاء ہوں یا نہ ہوں تو دونوں برابر ہیں تو بالقوہ اجزاء کا ہونا بسیط میں محال ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے۔
قولہ منوع: کیونکہ ممکن ہے کہ حلول اس میں طریقائی ہو جیسے نقطہ کا حلول خط میں ہوا کرتا ہے۔

وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع
تركب الشئ من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط
هذا خلف ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالآلة
الجسمانية والاعراض لها الكلال لصعف البدن كما يعرض لمبادى
الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الارباعين
ياخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة اى ما به يتعقل النفس هناك
تشرع في الكمال واما الخرافة الطارئة في اواخر سن الشيخوخة
فليس لصعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن
المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن
تعلقاتها

ترجمہ
اس کے معقولات اگر مرکب ہوں گے۔ اور ہر مرکب بسائط سے مرکب ہوتا ہے
اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ شے کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے ممکن ہے۔ پس ان
بسائط کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ تعقل یعنی نفس مجردہ کا تعقل

آلات جسمانیہ کی مدد سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کے کسی عارض کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے کہ بدن ضعیف ہے جیسا کہ ضعف احساسات اور حرکات کے مبادی کو عارض ہوتا ہے حالانکہ قوت عاقلہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بدن ہائیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے باوجودیکہ قوت عاقلہ یعنی جس قوت کے ذریعہ نفس تعقل کرتا ہے، وہاں کمال میں شروع ہوتی ہے۔ بہر حال خریطہ جو طاری ہو جاتا ہے شیخوخت کے آخری سالوں میں تو وہ قوت عاقلہ کی کمزوری سے نہیں طاری ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ نفس اس بدن کی تدبیر اور دیکھ بھال میں مصروف ہو جاتا ہے جو بدن کے قریب ہوتا ہے۔ کہ اس کے اجزاء بدن کی ترکیب محل ہو جائے اور قوت عاقلہ کا یہ استغراق مذکورہ نفس ناطقہ کو روک دیتا ہے اس کے تعلقانہ سے۔

تشریح

قوله من البسائط : اور بسائط سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ جزر اصلانہ ہوں، نہ بالفصل اور نہ بالقوہ۔

قوله من البسائط : یعنی اگر شے مرکب من البسائط میں بسیط سے مراد مالا جزر لا اصلانہ لیں گے۔ تو بسیط کے لئے اجزاء لازم آئیں گے اور پھر اجزاء کے اجزاء اور اسی طرح سلسلہ اجزاء سے اجزاء کا لالی نہایہ جائیگا اجزاء کا غیر متناہی ہونا پھر ان سے بسیط کا مرکب ہونا اور بسیط سے کل جسم کا ترکیب لازم آئے گا اور اجزاء غیر متناہیہ سے شے کی ترکیب باطل ہے۔

قوله منتزعم : اور بسائط کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب حال منقسم ہوتا ہے تو اس کا محل بھی منقسم ہوتا ہے۔

قوله هناك : طبعی اور جسمانی انحطاط کے ساتھ قوت عاقلہ میں کمال شروع ہوتا ہے۔ اور عمر جیسے جیسے بڑھتی ہے اس قوت میں کمال بڑھتا رہتا ہے۔

وقد يقال يجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ان زيادة التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب الثمر والاعتقاد فان المد منين على فعل من المشائخ يقدر ان على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للثمر والاعتقاد أثر بعد به فنعى من الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة

.....

ترجمہ

اور لعین نے کہہ ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ ضعیف ہو جائے بدن کے کمزور ہونگی وجہ ہے۔ اور گویا وہ جو عقل کی زیادتی معلوم ہوتی ہے تو وہ علوم کثیرہ کے متبع ہو جانے کی وجہ ہے ہوتی ہے نفس کے نزدیک۔ نیز مشق اور تمرین اور عادات پڑنے کی وجہ سے اضافہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ مشائخ میں سے جو عادی ہو جاتے ہیں وہ اس کام کے کرنے کے اوپر قادر ہوتے ہیں جو جوان طاقت ور لوگ نہیں کر پاتے اور سن شیخوئی کے آخر میں بدن پر پورے طور پر ضعف طاری اور قابو پا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر بھی ضعف طاری ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ تمرین و مشق و عادات کا بھی اثر معتد بہ باقی رہ جاتا ہے تو پھر غزافہ یعنی منظور عقل عارض ہو جاتا ہے۔ اور نیز جائز ہے کہ وہ مزاج جو زمانہ کہوت میں حاصل ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ زیادہ موافق ہوتا ہے تمام مزاجوں کے مقابلے میں اور اس وجہ سے قوت عاقلہ قوی ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ وایضا یجوز: اس عبارت کا عطف قدیقال پر ہے۔ قوت عاقلہ کا عمل ضعیف بدن کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔ ضعف آلہ کی وجہ سے قوت عاقلہ کا ضعیف ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس پر اس عبارت کا عطف کیا گیا ہے۔

قولہ من مان الکھولۃ: میں برس کی عمر کے بعد کا زمانہ زمانہ کہوت کہلاتا ہے۔ بہر حال مصنف کے اس قول کا کہ قوت عاقلہ چالیس سال کے بعد بڑھتی ہے حاصل یہ ہے کہ عقل کی زیادتی کے اسباب قوت عاقلہ پر زیادتی کے علاوہ علوم کثیرہ کا اجتماع اور عادت ہے، تو ممکن ہے کہ چالیس کی عمر کے بعد قوت عاقلہ میں ضعف آجاتا ہو مگر علوم کثیرہ کے اجتماع اور تجربہ اور عادت کی وجہ سے عقل میں کمی نہیں آتی بلکہ اضافہ ہو جاتا ہو۔ اس وجہ سے کہ بوڑھے آدمی جو کہ کسی کام کو عادت کرتے رہے ہوں وہ اس نفس کو بخوبی انجام دے لیں گے۔ اور جوان طاقتور اگر اس فعل کا عادی نہ ہو تو محض طاقت کی وجہ سے اس کام کو انجام دے نہیں سکتا۔ جیسا کہ اکثر اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

اسی قول مصنف پر ایک یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ضعف بدن کی وجہ سے قوت عاقلہ میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر زمانہ کہوت میں اس کا ظہور اس وجہ سے نہیں ہو پاتا کہ اس وقت عقل اور ادراک کے زیادہ مناسب ہو جاتا ہے۔ حرارت زیادہ ہوتی ہے ہذا بروقت و رطوبت زائد ہوگی کیونکہ ان کی زیادتی و کمی سے مزاج کے اعتدال میں فرق آجاتا ہے۔ لہذا عقل اور ادراک زائد پایا جاتا ہے۔ اور ضعف ظاہر نہیں ہوتا۔ اور نہ جوحت کے زمانے میں مزاج میں اعتدال نہیں رہتا۔ اور عقل سے مناسبت کم ہو جاتی اس لئے کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة حادثة . . . مع حدوث الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوانها معها او بعوارضها المفسارقة لاجاز ان يكون بالماهية ولوانها معها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها في الماهية بشمول حد واحد لها وفيه نظر لاننا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم يكن حداً المقدس المشترك بين النفوس ومتخالفه بالحقيقة ومما به الاشتراك غير مآبه الامة كما ان

ترجمہ

اردو نیز ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ بدنوں کے حدوث کے ساتھ ساتھ خود بھی حادث ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف ارسطو گئے ہیں۔ اور اس میں افلاطون کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ اس کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اس لئے کہ نفس ناطقہ اگر قدیم ہو اور موجود ہو بدن کے وجود سے پہلے، حالانکہ نفوس ناطقہ متعدد اور مختلف بھی ہیں تو ان کے مابین اختلاف یا تو ان کی ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان کے لوازم کی وجہ سے یا ان کے عوارض مفارق کی وجہ سے لوازم اور ماہیت کے سبب سے اختلاف کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں تمام نفوس ناطقہ میں مشترک ہیں۔ حکماء نے ماہیت میں اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ان کی حد ایک ہی ہے۔ اور اس میں اعراف میں ہے۔ اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء نے جو نفس کی تعریف کی ہے وہ درحقیقت اس کی تعریف ہے اور اگر مان بھی لیں تو ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ تعریف حد مشترک کی ہو جو نفوس ناطقہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ حالانکہ حد مشترک حقیقی سے مختلف ہے۔ اور ماہی الاشتراک ماہی امتیاز کے غیر ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ ونقول ایضاً: یہاں سے مصنف تیسرا حکم بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ نفس ناطقہ کا بدن کے ساتھ حدوث ہے۔ اس بارے میں حکماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اس بارے میں تین مشہور مذاہب ہیں۔ ۱۔ بعض نفوس کا مہ قدیم ہیں۔ اور بعض نفوس ناقصہ حادث ہیں۔ افلاطون اور اس کے ماننے والے کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ قدیم بالزمان ہے۔ اور ارسطو اور اس کے تبعین اس بات کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ بدن کے ساتھ مختلف حادث ہے۔ یہ مذہب متکلمین کے مذہب سے قریب ہے۔ اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل حادث اور سبوت بالعدم ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ قدیم نہیں ہو سکتے بلکہ حادث

ہیں مصنف نے یہ کتاب مشائین کے مذہب پر تصنیف کیا ہے۔ اس لئے یہاں پر انہیں کے مذہب کے موافق دلیل پیش کیا ہے۔

قولہ بقدر ما: مگر حادث بالذات قدیم بالغیر ماننا ہے۔

قولہ باختلاف: یعنی نفوس ناطقہ کا متعدد ہونا اور ایک دوسرے سے ممتاز ہونا۔

قولہ لاجائز: حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف نے نفوس ناطقہ کے حادث بالابدان ہونے کی دلیل بیان کیا ہے کہ اگر نفوس ناطقہ قدیم ہوں گے تو چونکہ بدن سارے حادث ہیں اس لئے نفوس ابدان سے پہلے موجود ہوں گے۔

نیز واقعہ یہ ہے کہ نفوس کثیر ہیں۔ اس لئے کہ اگر نفس ناطقہ تمام ابدان کی ایک ہو گی تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کی نفوس ایک ہو اور یہ باطل ہے پس بدن کے وجود اور حدوث سے پہلے کثیر بھی ہوں گے اور مختلف بھی ہوں گے۔ تو ان نفوس کا تعدد بدن سے پہلے ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا لازم ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان عوارض کی وجہ سے ہو گا جو بدن سے جدا ہیں۔ اور خارج سے آئے ہوئے ہیں یہ نفوس متعدد اور مختلف ہوں گے۔ ماہیت کی وجہ سے نفوس میں تعدد اور اختلاف کا ہونا نیز لازم ماہیت کی وجہ سے اس کا اختلاف باطل ہے۔ کیونکہ نفوس ناطقہ کی ماہیت اور لازم مشترک ہے اور جو چیز اشتراک کا ذریعہ ہو وہ امتیاز اور جداگی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس ثبوت صاف ہے کہ نفوس ناطقہ کا تعدد اور اختلاف نہ ماہیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ لازم ماہیت کی بنا پر ہو سکتا ہے۔

اب رہا یہ احتمال کہ نفوس میں تعدد اور اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہو ا ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عوارض مفارقہ کے لاحق ہونے لئے مادے کی ضرورت ہے جو ان عوارض مفارقہ کو قبول کرے اس لئے کہ اگر ماہیت لذاتہ ان عوارض کی مستحق ہو تو عوارض عوارض نہ رہیں گے بلکہ لوازم ماہیت بن جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔ اور عوارض کو قبول کرنے کے لئے مادہ بدن ہے پس مادہ کے وجود سے پہلے نفوس کا وجود نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ دعی مختلفہ: نفس ناطقہ متعدد ہے۔ اور اگر ایک ہی ہو گا تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کا نفس ایک ہی ہو اور یہ بدائہ محال ہے۔ اور نیز چونکہ انسان کے ہر ہر فرد کے صفات ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اگر ان افراد کے لئے نفس ناطقہ ایک ہی ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا۔ اس وجہ سے باطل ہے۔

قولہ لانہا: اس ضمیر کا مرجع ماہیت اور لوازم ماہیت ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صرف نفوس ناطقہ اس کا مرجع ہو۔ دونوں کا مال ایک ہی ہے۔

قولا وفيه نظر: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اول تو ہم اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نفس ناطقہ کی تعریف ہے۔ اور اگر مان بھی لیں تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ یہ نفس ناطقہ کی اس حد تک تعریف ہے جو تمام نفوس ناطقہ کے درمیان مشترک ہو تو قدر تعریف مشترک کی تعریف کر دی گئی ہے مگر نفس ناطقہ حقیقی کی تعریف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت اور حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہے۔

قولا وما یجوز: اور جو چیز نفوس ناطقہ میں اشتراک ذریعہ اور واسطہ ہو نا بہ الامتیاز کا غیر ہوتا ہے۔ اور نا بہ الامتیاز وہ چیز ہے جو اشیاء میں تقسیم کا ذریعہ بنے۔ اس مقام پر نفوس ناطقہ جس جو چیز سب میں مشترک ہے وہ ماہیت ہے گویا ماہیت سب کی ایک ہے اور عوارض و لوازم جو ہر نفس ناطقہ الگ ہے۔ لہذا لوازم یا عوارض کے اختلاف سے ماہیت مختلف ہو جائیگا۔

ولاجاب ان یكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة لها تلحق الشيء بسبب القوابل ای العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من المبدأ والفيض عليه لا يقابل ذلك الشيء واختلاف استعداداته، لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والابكان العوارض لانها ما والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن فنتی لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورة، هذه الحجّة مبنیة على بطلان التماسيح اذ على تقلد صحة يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة المحاصلة لها بايد ان اخو سابقه لا الى النهايات

ترجمہ

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اختلاف نفوس ناطقہ کے عوارض مفارق کی وجہ سے واقع ہوا ہو۔ کیونکہ عوارض مفارقہ شی کو قوابل کی وجہ سے عارض ہوا کرتے ہیں۔ یعنی شے کے وہ عوارض جو شے سے جدا ہوں۔ مبدئیاض کی جانب سے اس پر فیضان نہیں کرتے لیکن اس شے کے قابل کی وجہ سے اور اس شے کے استعداد کے اختلاف کی وجہ سے اس لئے کہ شے کی ماہیت بذاتہ عوارض کی مستحق نہیں ہوتی، ورنہ تو وہ عارض لازم ہو جائیگا۔ حالانکہ نفس کے لئے قابل اور نفس کے عوارض وہ صرف بدن ہی ہے۔ پس جب تک ابدان وجود میں نہ آجائیں گے، تب تک نفوس ناطقہ بھی موجود نہ ہوں گے تعداد اور اختلاف کے باوجود۔ پس

نفوس ناطقہ حادث ہیں ابدان کے ساتھ ساتھ بدائے ایہ دلیل درحقیقت تنازع کے بطلان پر مبنی ہے۔ اور بناء کی وجہ یہ ہے کہ تنازع کے درست ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں ابدان کے وجود سے پہلے باہم اختلاف موجود تھا وہ ابدان جن کے ساتھ وہ عوارض مفارقتہ متعلق ہیں جو ان کو دوسرے ان ابدان کی معرفت حاصل ہوتے ہیں جو ان ابدان موجودہ کے بعد ہوتے ہیں۔ اور پھر ان ابدان سابقہ میں اختلاف دوسرے ابدان سابقہ میں اختلاف کی وجہ سے اختلاف ہوا ہوگا۔ اسی طرح سلسلہ اختلافات لای الی نہایہ چلا جائے گا اور جو چیز غیر متناہی کو مستلزم ہوتی ہے وہ محال ہوتی ہے اور محال کا وجود نہیں ہوتا، تو جب نفوس ناطقہ کا وجود قدیم ہوگا تو ان کا حدوث ثابت ہو جائے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

تشریح قولہ دلا جانہ: چونکہ عوارض مختلف اور ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لہذا ان کے معرفت بھی جدا ہو جائیں گے۔

قولہ بسبب القواہن: جیسی قابلیت قابل میں ہوگی اسی قسم کے باہر سے اس کو عارض بھی لاحق ہوتے ہیں آگے اسی کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ واختلاف استعداداتہ: یعنی شے معروض میں جس قدر عارض کے قبول کرنے کی صلاحیت قابلیت اور استعداد ہوتی ہے، مبدیٰ فیاض کی طرف سے اسی قسم کا عارض فائض کیا جاتا ہے۔

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لالہ روید در شورہ بوم خوش

یعنی باریش لطافت اور پاکیزگی انبات اور احیاء ارض کی یکساں قابلیت ہے اس کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا مگر وہی باریش باغ میں لالہ لگاتی ہے۔ اور وہی باریش غجر زمین میں گھاس پھوس لگاتی ہے۔ زمین میں جیسی قابلیت ہوگی ویسا ہی اثر مبدیٰ فیاض سے قبول کرتی ہے۔

پاور ہاؤس سے بجلی ہی کا کرنٹ بلب، ہیٹر اور انجن وغیرہ میں آتا ہے اور اسی کی طاقت سے سب اپنا اپنا کام کرتے ہیں یعنی جس میں جس چیز کی صلاحیت ہے کرنٹ سے وہی کام کرتا ہے۔ ایک روشنی دیتا ہے دوسرا حرکت کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور نیز جس درجہ کی طاقت بلب میں ہوگی اسی درجہ کی روشنی دیتا ہے۔ اور اسی کے مطابق اس کی روشنی تیز اور کم ہوتی ہے۔ تو روشنی میں کمی بیشی اس بلب کی قابلیت، استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

بس ایسے ہی نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ مبدیٰ فیاض کی جانب سے عوارض کا فیضان ہوتا ہے جس نفس میں جتنی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے قبول کر لیتا ہے۔

قولہ لازم الماہیت: ماہیت اور عوارض میں غیریت کی یہ دوسری دلیل ہے۔

قولہ لا تستحق: یعنی تقاضے ذاتی نہیں ہیں کہ ذات کا تحقق یا اس کی بقا اور اس کا وجود اپنے

موقوف ہو۔

قولہ والذات العارض لائنہا: حالانکہ ہم نے عارض مفارق فرض کیا ہے۔ یعنی نہ وہ ذات کا جزو ہے نہ ذات کے لئے لازم، کہ جن کا ماہیت کے وجود میں کوئی دخل نہ ہو۔

قولہ والقابل: چونکہ بحث ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن میں کیا تعلق ہے۔ بدن ایک مجموعہ ہے جس کے جس طرح اعضاء ہوتے ہیں۔ جن سے بدن کی ترکیب جسمانی مکمل ہوتی ہے۔ اور چیزیں ایسی ہیں جو اس بدن میں ترکیب تام کے نتیجہ میں قوتیں ظاہری اور باطنی پیدا ہوتی ہیں، تو اس مقام پر یہ سوال ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن نیز اس کے لوازم و عوارض میں کیا تعلق ہے۔ اور آیا نفس ناطقہ تمام ابدان میں مشترک ہے یا غیر مشترک۔ تو یہ بحث درحقیقت بدن کے حدوث کے پہلے سے تعلق رکھتی ہے۔

قولہ فحق لہم تکن: لہذا جب تک ابدان موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کے اندر اور باہر کی صلاحیتیں اور قوتیں کس طرح موجود ہو جائیں گی۔ اس لئے نفوس ناطقہ بھی اس وقت تک وجود میں نہ آئیں گی کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ نفوس اور دیگر عوارض بدن کو لاحق ہوتے ہیں۔ جیسی بدن میں صلاحیت و قابلیت ہوگی اسی کے مطابق مبدئیا میں کی جانب سے ان نفوس و دیگر قوتوں کا فیضان ہوتا ہے۔

قولہ موجودۃ علی التعدد: تو نفس ناطقہ میں تعدد اور اس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے وجود کے بعد ہے۔ اور بدن حادث ہے لہذا نفوس ناطقہ بھی حادث ہوں گے۔

قولہ ضارۃ: اور بدن کے ساتھ ساتھ وجود میں آئیں گی اور جب نفوس ناطقہ حادث مع الابدان ہیں تو بدن کے ساتھ ہی ان نفوس کا وجود ہوگا اور نفوس میں اختلاف عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور عوارض چونکہ زید، عمر وغیرہ افراد کے مختلف ہیں۔ اس لئے عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفوس ناطقہ میں اختلاف ہوگا۔ اور چونکہ افراد اور ابدان میں تعدد اور تکثر ہے لہذا عوارض میں بھی تکثر ہوگی۔ اور ان کے ساتھ نفوس ناطقہ میں بھی تعدد اور تکثر یا اجائے گا۔ پس ثابت ہو گیا کہ اولاً بدن کا وجود ہوتا ہے پھر اس کے عوارض کا، پھر نفوس ناطقہ کا لائق اور فیضان ہوتا ہے۔ اس لئے نفوس ناطقہ ابدان کے ساتھ ہوں گے اس کا مطلب ایک ہے کہ جب نفوس ناطقہ بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں تو بدن کے پہلے ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ تو معیت کے اثبات سے نفوس ناطقہ کے لئے تبعیت کی نفی ہو جائیگی

قولہ التماس: نفس واحد مختلف ابدان میں علی سبیل البدلیت متعلق ہونا تراض ہے۔ اس بحث سے اگر تراض کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس بحث کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ نفوس ناطقا جو ہر بدن میں مختلف ہیں۔ تو نفس ناطقہ کا یہ اختلاف ان عوارض کی بنا پر ہے جو بدن سے خارج ہیں نہ عین بدن ہیں نہ جزو بدن ہیں اور نہ خارج لازم للبدن ہیں۔ بلکہ عارض ہیں اور وہ بھی مفارق اور عوارض کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے ساتھ متعلق ہونے سے پہلے سے ہے۔ یعنی

اختلاف عوارض مقدم ہیں اور تعلق مع الابدان اس سے موخر ہے۔
 قولہ اختلافہا یعنی یہ کہ نفس ناطقہ ایک بدن کی دوسرے بدن سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز جتنے
 بدن موجود ہیں اسی قدر نفوس ناطقہ بھی ان کی تعداد کے موجود ہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ان نفوس
 ناطقہ میں جو باہم ایک دوسرے اس وقت میں موجود ہے یہ اختلاف ان ابدان سے پہلے رہا ہو جن
 ابدان کے ساتھ یہ نفوس ناطقہ موجودہ ابدان سے پہلے متعلق رہے ہوں۔ اور اختلاف ان عوارض
 مفارق کی وجہ سے رہا ہو جو ان ابدان کو حاصل تھے۔ پھر اسی طرح ان میں جو اختلاف ایک بدن
 کا دوسرے بدن سے واپادہ اختلاف بھی عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ اور یہ عوارض مفارقہ
 میں اختلاف ان سے پہلے جو ابدان رہے ہوں ان کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہو۔ بہر حال سوال
 کا یہ سلسلہ ختم نہ ہو گا بلکہ سلسلہ سوال اور عوارض مفارق اور ابدان مختلفہ لائی نہایت قائم ہو
 جائے گا۔ اور تسلسل یا وجود لائی نہایت باطل ہے۔ لہذا عوارض اور اختلاف کا لائی نہایت
 سلسلہ جاری ہونا بھی باطل ہے۔

غلامہ بحث یہ ہوا کہ نفس ناطقہ کا حادث ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ تنازع باطل ہونا
 دلیل سے ثابت کر دیا جائے۔ مصنف نے اس جگہ متن میں تنازع کے بطلان پر کوئی دلیل بیان
 نہیں کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب کے ختم پر تنازع کو دلیل سے مستقل موضوع بنا کر باطل کر دیا
 گئے تو جب اس بحث کو مستقلاً مصنف کو بیان کرنا تھا اسلئے اس جگہ ضمیمہ دلیل بیان کرنے کی
 حاجت نہیں ہوئی۔

مگر اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تنازع کے بطلان پر خاتمہ کتاب میں جو دلیل مصنف
 بیان کی ہے وہ نفس ناطقہ کے حدوث پر مبنی ہے۔ اس لئے طالب علمانہ اشکالی یہ ہوتا ہے کہ
 حدوث نفس بطلان تنازع پر موقوف ہے۔ اور بطلان تنازع حدوث نفس ناطقہ پر، تو یہ تو امر آخر
 دور ہے اور دور باطل ہے لہذا دلیل بھی باطل ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بطلان اور ابطلال دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ یعنی شے کا باطل ہونا
 اور چیز سے اور شے کا باطل کرنا دوسری چیز ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حدوث نفس
 ناطقہ موقوف ہے تنازع کے بطلان پر۔ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ اس لئے حادث ہے کہ تنازع فی نفسہ
 باطل ہے اس لئے کہ اگر تنازع درست اور واقع ہوتا تو نفس ناطقہ ایک بدن سے دوسرے
 بدن میں تبدیل ہوتی رہتی اور بدن ختم ہوتے رہتے۔ اسی میں نفس ناطقہ کی قدامت ثابت
 ہو جاتی اور نفس ناطقہ کا بطلان ثابت ہو جاتا۔

اب دوسری طرف دیکھو، یعنی یہ کہ ابطلال تنازع حدوث نفس پر موقوف ہے۔ یعنی یہ کہ تنازع

تنازع باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ تنازع کے نفس ناطقہ کا قدیم ہونا ضروری ہے۔ اب جب کہ نفس قدیم نہیں ہے تو تنازع بھی درست نہیں۔ لہذا تنازع باطل ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ حادث ہے تو اس کے حدوث پر تنازع کا ابطال موقوف ہوا۔

قولہ اذ علی تقدیم ابطال تنازع پر مبنی ہونے کی دلیل یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہونے کا۔ مگر یہ انتقال علی البدلیت ہوتا ہے۔ جب پہلا بدن ختم ہوا تو نفس ناطقہ دوسرے بدن میں منتقل ہوگی۔ اور جب یہ دوسرا بدن بھی ختم ہو گیا تو تیسرے بدن میں منتقل ہوگی لہذا تنازع تنازع اگر ممکن ہو گا تو نفس واحد کے لئے کثیر بلکہ لاتعداد کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے ساتھ نفس ناطقہ واحدہ کا علی سبیل البدلیت تعلق ہوتا رہے گا۔ اس لئے جانب سابق یعنی ماضی کی طرف نفس کو بدن کے ساتھ متعلق کرنے کے نتیجے میں لازم یہ آئے گا کہ نفس ناطقہ میں اختلاف عوارض مغارق کی وجہ سے ہوا تھا۔ اور ان عوارض میں جو صلاحیت بدن کے ساتھ لاحق ہونے کی ہے وہ صلاحیت سابق بدن کی وجہ سے حاصل تھی۔ پھر سابق بدن میں اختلاف عوارض کی وجہ سے تھا اور عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفس ناطقہ میں اختلاف تھا۔ ایسے ہی سلسلہ بیان کسی حد پر موقوف نہ ہو گا بلکہ یہ سلسلہ جاری رہے گا جو باطل ہے۔

پھر خلاصہ یہ ہو گا کہ اس دلیل سے نفس ناطقہ کا حادث ہونا ثابت نہ ہو سکے گا پس ثابت ہوا کہ یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے تنازع کو باطل کیا جائے تو مذکورہ دلیل ابطال تنازع پر موقوف ہوئی۔ لیکن متکین نے نفس کے حادث ہونے پر متعدد دلیل پیش فرمائے ہیں۔ لہذا وقت کا انتظار کریں۔
واللہ اعلم وعلمہم اتم :-

تتمت بالذکر

۱۴۲۳ ہجری مطابق ۲۰۰۲ء

ملنے کا پتہ

بیدون بوہڑ گیٹ مملتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ

نُورُ الْفَیْضِ شَاح

اُردو شرح

نُورُ الْاِیْضِ شَاح

مؤلفہ

حضرت مولانا سلام الحق السعدی المنظاہری

سمہارنپوری

مکتبہٴ شرکتِ علمیہ

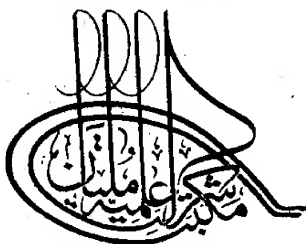
بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون : ۵۴۷۳۰۹

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا
۱-۲-۳ الْجُزْأَوَّلُ

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا
۳-۵-۶-۷ "نیر طبع" الْجُزْأُ الثَّانِي

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا
۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲ الْجُزْأُ الثَّالِثُ

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا
۱۳-۱۴-۱۵-۱۶ الْجُزْأُ الرَّابِعُ



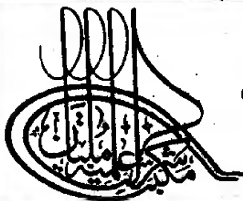
مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گھٹ ملتان 547309
544913

کمالین مترجم - شرح اُردو جلالین

از حضرت مولانا محمد نعیم صاحب
استاذ تفسیر دارالعلوم دیوبند

تفسیر جلالین شریف کی اہمیت اور مقبولیت کی ایسی حقیقت ہے کہ جس کے بار
میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ عالم اسلام کا شاید ہی کوئی ایسا مدرسہ ہوگا جہاں تفسیر پر عمل در آ رہا ہو لیکن یہی ایک
حقیقت ہے کہ اب تک اس مقبول عالم تفسیر پر اردو زبان میں کسی درجہ پر کوئی کام نہیں ہوا تھا۔
الحمد للہ کہ اب اس تفسیری کام کا سلسلہ مکمل کر دیا گیا ہے جس میں سب سے مقدم منہج جلالین شریف
میں کے نئے مکمل سلیس اردو ترجمہ ہے۔ اور اس کے بعد تفسیر کی مکمل تشریح۔ تفسیر عام مسلمانوں کے لئے
احکام قرآنی کو سلیس اردو ترجمہ ہے۔ اور اس کے بعد تفسیر کی مکمل تشریح۔ تفسیر عام مسلمانوں کے لئے
کا بہترین حل اور علماء کے لئے بیش بہا علمی خزانہ ہے۔ تفسیر نہایت مستند تفاسیر سے ماخوذ مضامین،
علوم قرآنی سے متعلق دورِ حاضر کی اچھوتی تحقیقات، علمی لطائف اور قرآنی نکات، شانِ نزول اور
ربطِ آیات، بلاغت اور سلوبِ قرآن پر کامل تبصرہ، غرضیکہ یہ سب تفسیری کتاب کا جہاں اردو تشریح
کا باب اس نوزیب تن کر کے بلاشبہ اردو زبان میں تفسیر کا نادر ذخیرہ بن گئی ہے۔



مکتبہ شرکت علمیہ

547309
544913

بیرون بوٹر گیٹ ملتان فون:

اَهْلُ الْحَقَائِقِ

عَلَى

أُصُولُ الشَّائِئِ

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری

اُسْتَاذ دَارُ الْعُلُومِ (وقف) دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان